edulitera

ETIKA KEAGAMAAN

Nahdlatul Ulama

Mengungkap Visi Moral di Balik Isu-isu Pluralisme

M. Lutfi Mustofa

Etika Keagamaan Nahdlatul Ulama

Mengungkap Visi Moral di Balik Isu-isu Pluralisme

Etika Keagamaan Nahdlatul Ulama

Mengungkap Visi Moral di Balik Isu-isu Pluralisme

M. Lutfi Mustofa

Etika Keagamaan Nahdlatul Ulama

Mengungkap Visi Moral di Balik Isu-isu Pluralisme

Penulis : M. Lutfi Mustofa

Penata isi dan sampul: Rofiq Ma'mun

Diterbitkan Oleh:

Edulitera
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com

Cetakan I : 2018
ISBN : 978-623-7454-35-9

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
M. Lutfi Mustofa
Etika Keagamaan Nahdlatul Ulama (Mengungkap Visi Moral di Balik Isu-isu Pluralisme) / M. Lutfi Mustofa - Malang, Edulitera 2018
viii + 164 hlm, 14,5 x 21 cm
ISBN : 978-623-7454-35-9
1. Sosiologi
I. Judul II. M. Lutfi Mustofa

Sekapur Sirih

Syukur alhamdulillah, penulis panjatkan kehadirat Allah Swt. berkat taufiq dan hidayah-Nya naskah buku ini dapat terselesaikan. Selanjutnya, shalawat dan salam-Nya semoga tetap tercurahkan kepada baginda Rasulillah Saw., pelita peradaban umat manusia.

Melalui penerbitan buku ini penulis bermaksud mengungkap kesadaran moral komunitas NU Jawa Timur di tengah hingar bingar isu radikalisme dan intoleransi yang sedang menggema di Indonesia. Sebagaimana telah jamak dimengerti oleh masyarakat Indonesia, bahwa NU merupakan organisasi sosial keagamaan yang dengan gigih memperjuangkan karakter keagamaan yang moderat, seimbang, adil, dan toleran. Sejauh mana kesadaran moral atau etika ini dimengerti oleh komunitas NU dan bagaimana ikhtiar mereka menyikapi isu-isu di seputar pluralisme agama menjadi menarik untuk dinarasikan sebagai bahan refleksi dan upaya untuk menemukan referensi bertindak yang tepat dalam mengelola kebersamaan di tengah kemajemukan.

Buku ini pada awalnya merupakan hasil dari penelitian selama dua tahun pada 2008-2010. Kemudian, memperhatikan fenomena radikalisme dan intoleransi yang menginfiltrasi

kehidupan masyarakat Indonesia akhir-akhir ini, maka penulis tergerak untuk memodifikasi beberapa bagian dari hasil penelitian tersebut menjadi sebuah buku agar lebih mudah untuk diakses oleh publik secara luas. Buat para pembaca yang budiman, semoga kesadaran moral NU dan pengalaman komunitasnya dalam mengelola pluralisme di Jawa Timur yang menjadi perhatian dalam kajian ini bisa memberikan guna dan manfaat bagi kita dalam menjalani kebersamaan di tengah kebhinekaan Indonesia.

Penulis,

M. Lutfi Mustofa

Daftar Isi

BAGIAN I

Pendahuluan

Jawa Timur merupakan salah satu provinsi di Indonesiai yang, dalam terminologi Hefner, kaya akan *pluralist endowments*.[1] Asumsi ini didasarkan pada kenyataan, bahwa Jawa Timur adalah kawasan padat pesantren dan menjadi basis komunitas NU, yang dikenal dengan sikap toleransi keagamaannya. Namun, panorama keagamaan tersebut setelah kedatangan era reformasi ternodai dengan berbagai konflik dan tragedi kemanusiaan yang melibatkan umat beragama. Dalam kaitan ini, paling tidak terdapat tiga fenomena yang mengindikasikan adanya tantangan pluralitas keagamaan. *Pertama*, maraknya aksi kekerasan secara fisik maupun psikis, berupa penyesatan, pembubaran, dan pengusiran terhadap beberapa kelompok keyakinan, seperti *Shi'ah* di Bangil-Pasuruan dan Sampang-Madura, *Jama'ah Syafa'at al-Sholawat* di Tumpang-Malang, *Jama'ah Wahidiah* di Tlanakan-Pamekasan, Pengikut *Baha'i* di Tulungagung, dan Jama'ah Pengajian Ilmu Kalam Santriloka di Mojokerto.[2] *Kedua*, kecenderungan keter-libatan eksponen NU

---

1 Robert W. Hefner (ed.), *Remarking Muslim Politics, Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 122.

2 Lihat, Tim Penyusun, *Annual Report 2008 on Belief and Religious Pluralism in*

dalam menginisiasi maupun mendukung penyusunan dan pengesahan Raperda/Perda bernuansa agama (*Syari'ah*), seperti Raperda Pewajiban Jilbab bagi Guru dan Siswa Perempuan di Bangkalan-Madura dan Raperda/Perda Anti-Prostitusi di Jombang dan Blitar.[3] *Ketiga*, menguatnya sikap intoleransi kalangan kiai pesantren dan warga NU Jawa Timur terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan yang diinisiasi oleh kalangan muda NU, seperti yang dialami oleh Ulil Abshar Abdallah pada 11 Oktober 2009 di Pondok Pesantren "Bumi Sholawat", Tulangan Sidoarjo.

Kenyataan sosial yang menyangkut pluralisme keagamaan ini, sering ditafsirkan oleh berbagai pihak secara berbeda-beda dan berseberangan, bahkan tidak jarang saling berbenturan. Dalam realitas sosial kesejarahan seperti ini, agama memang dapat menampilkan makna ganda. Pada satu sisi, ia mendorong terciptanya keselarasan dan semangat kebersamaan, atau menjadi faktor integrasi, namun di lain sisi ia dapat juga disalahgunakan untuk menanamkan permusuhan dan memutuskan ikatan-ikatan sosial. Dalam konsepsi Geertz, hubungan agama dan tindakan manusia dapat dipahami dari dua demensinya. *Pertama,* sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*), ia merupakan pedoman yang dijadikan sebagai kerangka interpretasi tindakan manusia. *Kedua*, sebagai pola dari tindakan (*pattern of behaviour*), yakni sesuatu yang dinamis pada diri manusia dan tampak dalam kehidupan keseharian. Dalam pengertian ini, agama dipahami oleh Geertz sebagai bagian dari sistem kebudayaan.[4]

Indonesia (Jakarta: The Wahid Institute, 2008); The Wahid Institute, *Montly Report on Religious Issues*, edisi ke-6, Januari 2008, Jakarta; C-Mars, *Syahadah: Newsletter on Religious Pluralism*, edisi 03, Oktober 2009, Surabaya; dan Tim Penyusun, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008* (Yogyakarta: *Center for Religious and Cross-Cultural Studies* [CRCS] Universitas Gadjah Mada, 2008).

[3] Lihat C-Mars, *Syahadah*, edisi 01 Agustus 2009, Surabaya.

[4] Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, ter. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta:

Menempatkan agama pada ranah kebudayaan tersebut membawa suatu pemikiran, bahwa sebagai konstruksi realitas sosial, agama tidak dapat dipisahkan dari karakteristik pengetahuan masyarakatnya, karena di arena kebudayaan ini realitas agama dibangun secara sosial sebagai hasil dari produksi pengetahuan manusia. Sementara, dalam formulasi teori kritis Habermas, antara pengetahuan dan kepentingan senantiasa memiliki pertautan yang bersifat niscaya.[5]

Apabila tesis Habermas tersebut dikaitkan dengan realitas kekerasan dan konflik antarumat beragama di Indonesia, maka pertanyaannya adalah bagaimanakah memberikan penilaian atas berbagai gagasan dan praktik keberagamaan yang menyertai setiap tindakan masyarakat? Misalnya, apakah tidak mungkin pada suatu ajaran agama yang tampaknya religius terselubung kepentingan dan ideologi? Atau apakah juga tidak mungkin pada suatu ajaran yang sejak lama dianggap dogma baku, ternyata hanyalah pendapat satu atau sejumlah pemuka mazhab hukum dan teologi dalam agama? Jika semua itu benar, lantas kepentingan atau motif apa sajakah yang menyertai setiap ide dan praktik keberagamaan? Jawaban yang tepat tentang pertanyaan ini sangat bergantung pada ikhtiar kritis dan sistematis seseorang, untuk mencapai pengertian yang mendasar mengenai kebenaran agama. Masalah-masalah tersebut yang dimaksud dalam penelitian ini sebagai masalah teoritis (*theoretical problem*) di seputar perbedaan dan pluralitas keagamaan (*religious diversity and plurality*), yaitu masalah klaim kebenaran (*the problem of truth claim*).

Kanisius, 1992), 8-9. Lebih lengkap mengenai uraiannya tentang agama sebagai sistem kebudayaan, lihat "Religion as a Cultural System", in Michael Banton (ed.), *Anthropo-logical Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publication, 1985), 1-40.

[5] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 107.

Beberapa kajian para sarjana tentang Islam dan pluralisme, tampaknya belum menjelaskan etika pluralisme, sebagai suatu orientasi berfikir secara kritis dan sistematis yang mendasari pola keberagamaan masyarakat Muslim. Muhammad N. Miraly, sarjana dari *Institute of Islamic Studies* McGill University, melakukan kajian serius mengenai etika pluralisme dalam Islam[6]. Namun, hasil penelitiannya baru berupa kajian kesejarahan yang bertumpu pada pemahaman normatif kitab suci, dan pengalaman kenabian dengan *setting* Timur Tengah. Selanjutnya, disertasi Gustiana[7] mengenai konsep toleransi keberagamaan dalam NU, juga merupakan rujukan yang relevan dengan topik kajian ini. Menurut Gustiana, dalam temuan penelitiannya, NU sebagai organisasi sosial-keagamaan tidak hanya menampilkan fakta, bahwa dirinya menghadapi realitas sosial-politik semata, yang tidak sejalan dengan tradisinya, tetapi ia juga memenuhi kebutuhan terhadap toleransi di tengah masyarakat pluralistik Indonesia. Sikap akomodatif dan moderat NU yang ditandai dengan toleransi keagamannya ini tidak dapat dipisahkan dari realitas kesejarahan, yang menjadi latar belakang konsep keberagamaan NU dan karakter para ulama'-nya.[8]

Beberapa bentuk hubungan Islam dan pluralisme tersebut akan ditinjau kembali dalam konteks Indonesia, khususnya seperti digagas dan dipraktikkan oleh Nahdlatul Ulama'. Sekalipun Gustiana secara khusus telah menunjukkan tingkat toleransi keberagamaan NU yang tinggi di tengah pluralitas masyarakat Indonesia, ia tidak sampai memberikan gambaran

---

[6] Muhammad N. Miraly, "The Ethic of Pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina," (*Master of Art Thesis*, Institue of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2006).

[7] Gustiana Isya Marjani, "The Concept of Religious Tolerance in Nahdhatul Ulama (NU): Study on the Responses of NU to the Government's Policies on Islamic Affairs in Indonesia on the Perspective of Tolerance (1984-1999)," (*Ph.D. Dissertation*, Hamburg University, Hamburg, October 2005).

[8] Ibid., i.

yang jelas mengenai pola dan peta pluralisme, sebagai dinamika internal NU sendiri. Padahal, boleh jadi gagasan dan praktik pluralisme keagamaan di dalam NU, menunjukkan beberapa tipologi yang belum tentu keseluruhannya bersifat responsif terhadap pluralisme, dan tidak mustahil menampakkan sikap kontra produktif atau apatis.

Sebagaimana telah jamak diketahui, bahwa NU berdiri pada tahun 1926 sebagai reaksi terhadap gerakan modern Muhammadiyah yang dipandang mengancam kelangsungan tradisi yang sejak lama telah menjadi nafas hidup umat Islam di Nusantara. Bagi NU, Islam diintrodusir di Nusantara melalui media—hidup, bersahabat, dan berjalan berdampingan dengan—tradisi. Namun demikian, menurut Muchith Muzadi, sikap warga *nahdliyyin* terhadap tradisi dan budaya lokal harus senantiasa merujuk pada dasar-dasar paham keagamaan NU (*Khitthah* NU butir 3),[9] yang pada intinya, haluan bermazhab tersebut berisi dua hal. *Pertama,* NU mendasarkan paham keagamaannya kepada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas. *Kedua*, dalam memahami dan menafsirkan Islam dari sumber-sumbernya itu, NU mengikuti paham Aswaja dengan menggunakan jalan pendekatan *madzhab*.[10]

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai acuan ideologi yang dijadikan asas dan akidah organisasi NU, sebagaimana formula besar Aswaja sendiri dalam sejarah teologi Islam,

---

[9] Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchith Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008), 27.

[10] Dalam bidang akidah NU mengikuti paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang dipelopori oleh Imam Abu H}asan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. Dalam bidang fiqh, NU mengikuti jalan pendekatan (*al-madzahib*), salah satu dari *madzhab* Ima Abu H{anifah al-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Muh}ammad bin Idris al-Shafi'i, dan Imam Ahmad bin Hambal. Di bidang tasawuf mengikuti antara lain Imam Junaid al-Baghdadi, Imam al-Ghazali, dan imam-imam yang lain. Ibid., 109-110.

merupakan hasil ijtihad ulama' dalam menemukan jalan tengah agar tidak terjebak pada pendekatan yang bersifat *tatharuf* (ekstrim) dalam memahami agama. Dalam konteks kehidupan sosial, asas pembentukan paham keagamaan tersebut sekaligus merupakan pendekatan para ulama' untuk menumbuhkan sikap warga NU, agar kondusif dan konstruktif bagi realitas masyarakat Indonesia yang plural.[11] Dengan koridor yang telah dirumuskan para ulama' inilah, NU merumuskan nilai-nilai dasar dalam membangun gagasan dan sikap keagamaan-sosial-kemasyarakatan, yaitu (1) *tawasut*, (2) *tasamuh*, (3) *tawazun*, dan (4) *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*.[12]

Memperhadapkan etika keagamaan NU yang disusun dari khazanah keislaman abad pertengahan, dengan fenomena perkembangan pemikiran dan sikap pluralisme warga *nahdliyyin* belakangan ini, memang menawarkan daya tarik tersendiri. Sekalipun usaha mengungkap lapis-lapis makna secara teologis di balik gagasan dan praktik keagamaan warga *nahdliyyin* akan menemui berbagai kerumitan--mengingat beraneka ragamnya jenis dan motif pemikiran di tengah sistem teologi yang sudah dibakukan--secara sosiologis fenomena tersebut akan dapat dijelaskan.

Sebagaimana telah umum diketahui masyarakat, bahwa seiring dengan keruntuhan rezim otoriter Orde Baru pada tahun 1998, ruang publik (*public sphere*) Indonesia seakan menyajikan manuver kebebasan berbagai ekspresi *euphoria* demokrasi dan keagamaan. Sejarah reformasi ini, meminjam istilah Yudi Latif, seakan telah menampilkan kembali normalitas *heteroglossia* (warna-warni) artikulasi politik agama di Indonesia.[13] Beragam

[11] Ibid., 110.

[12] Ibid., 111.

[13] Yudi Latif, "Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik: Melampaui Pemikiran Islam Liberal," (*Makalah*, KKA. Paramadina, Jakarta, 22 Oktober 2009), 2.

kelompok berbasis agama, dari yang literal, moderat, hingga liberal, menemukan momentumnya masing-masing untuk terlibat aktif dalam mempromosikan apa yang dianggap sebagai "kebenaran".

Dalam skala tertentu, berbagai ekspresi politik dan keagamaan tersebut, pada awalnya masih dirasakan banyak pihak sebagai keniscayaan dan bunga-bunga demokrasi. Namun, ketika polarisasi dan fragmentasi tersebut dalam prosesnya yang belum usai, lantas melahirkan kontestasi internal maupun eksternal agama dan politik, ternyata tidak sedikit pihak-pihak yang belum cukup siap menerima konsekuensi logis dari fakta pluralitas yang mereka rajut sendiri. Misalnya, dalam bidang keagamaan, fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2005, yang mengharamkan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama,[14] merupakan indikasi konkrit atas ambiguitas tersebut.

Tentu saja, fatwa MUI tersebut spontan menimbulkan reaksi kalangan intelektual dan akademisi untuk memberikan koreksi kritis sebagai ekspresi penolakan mereka. Musdah Mulia, misalnya, dengan tegas menyatakan bahwa fatwa MUI itu merupakan representasi dari gagasan fundamentalisme yang menopang keseragaman masyarakat, dengan memakai premis-premis moral keagamaan melalui normalisasi busana, ritual, dan gaya hidup dengan cara-cara yang represif dan koersif.[15] Berbagai media cetak di dalam negeri juga antusias menyajikan respons kritis para sarjana atas fatwa tersebut. Misalnya, harian Kompas pada paroh pertama tahun 2006 masih

[14] Lihat dokumen hasil Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005 di Jakarta yang dituangkan ke dalam Surat Keputusan Fatwa MUI Nomor: 7/Munas VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

[15] Musdah Mulia, "Prologue", dalam Ghufron Mabruri, et. al., *Uniformity and Totalization of Aspects of Life as Threat to Human Rights: An Indonesian Policy Analysis* (Jakarta: Imparsial, 2007), 5.

mengulas persoalan ini dengan mengangkat artikel Lukito dan Trisno Sutanto, yang keduanya saling menyesalkan minimnya perspektif MUI dalam memahami dan menyikapi pluralisme keagamaan.[16]

Bagi penelitian ini, menjadi lebih menarik ketika komunitas *nahdliyyin*, sebagai basis agen pluralisme sipil (*civic pluralism*), ternyata juga memperlihatkan gejala ke arah radikalisme dan minimnya perspketif terhadap fakta pluralitas keagamaan.[17] Fenomena tersebut, di antaranya tampak dari pertemuan 40 orang pengasuh pesantren di Sukorejo, Blitar pada tanggal 14 April 2009, yang pada intinya bertujuan menyikapi perkembangan paham-paham keagamaan yang mengancam akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Di antara keputusan yang dihasilkan dalam pertemuan tersebut, paling tidak ada dua hal. *Pertama*, dibentuk Forum Komunikasi Pondok Pesantren se-Indonesia (FKPI) yang berpusat di Blitar. *Kedua*, program berbagi informasi tentang paham-paham keagamaan yang sekiranya perlu dipecahkan secara bersama.

Usaha-usaha klarifikasi yang berujung pada vonis penyesatan terhadap gagasan dan praktik sekularisme, pluralisme, dan liberalisme (*sepilis*) tampak semakin meluas

[16] Martin Lukito Sinaga, "Agama Tanpa Sosiologi Agama: Meninjau Wacana Pluralisme di Indonesia", *Kompas*, 4 Maret 2006; dan Trisno S. Sutanto, "Membaca Kembali Politik Pluralisme: Catatan untuk Martin Lukito Sinaga", *Kompas*, 1 April 2006.

[17] "*Civic pluralism*" dipahami sebagai sebuah kultur publik yang menggaransi persamaan hak setiap warga negara serta berwatak *tolerance-in-pluralism*. Dalam konteks Indonesia yang pluralistik, menurut Sumanto, pesantren sebagai kekuatan *civil society* yang berwatak pluralis dan toleran memilki kemampuan dan modal tradisi yang kokoh dalam melakukan "tafsir" terbaik untuk menyikapi keragaman etnis, budaya, dan agama di negeri ini. Lihat, Sumanto al-Qurtubi, "Pesantren sebagai Agen *Civic Pluralism*" http://www.pondokpesantren.net (28 November 2008).Sumanto al-Qurtuby adalah Kandidat Doktor bidang "*Cultural Anthropology*" di Boston University, Massachusetts, United States dan Sekretaris Jenderal Komunitas NU untuk Amerika Serikat dan Kanada.

di *oase* NU Jawa Timur. Sebelum pertemuan para pengasuh pesantren di Blitar, Pesantren "Miftahul Ulum" Sidogiri di Pasuruan, sejak awal telah melakukan gerakan perlawanan terhadap pemikiran yang ditengarai sebagai propaganda Barat tersebut. Sikap anti terhadap "paham kemanusiaan modern" di atas, terlihat dengan jelas pada situs resmi pesantren tertua di Pasuruan (berdiri pada tahun 1745 M.) itu yang menampilkan kolom khusus bertajuk "Islam Kontra Liberal".[18]

Berdasarkan fenomena di seputar perbedaan gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme di kalangan warga *nahdliyyin* di Jawa Timur itu, maka dilihat dari perspektif konstruksi sosial, secara teologis terlihat adanya kontes-tasi gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme keagamaan di dalam NU Jawa Timur, sedangkan dari sudut pandang sosiologis terdapat perimbangan kekuatan antara yang menerima pluralisme sebagai instrument dalam menghadai pluralitas dengan yang menolaknya sebagai ancaman bagi keutuhan doktrin Aswaja.

Bertolak dari realitas tersebut, maka penelitian ini akan memusatkan pengamatan pada komunitas NU Jawa Timur yang memiliki konteks sosialnya sendiri, dan kemampuannya untuk membangun suatu orientasi berfikir secara kritis (etika) dalam menyikapi kemajemukan dan perbedaan (pluralitas) keagamaan yang ada di dalam maupun di luar *Jam'iyyah* NU. Melalui penelitian ini, akan dihasilkan suatu pemahaman

---

[18] Di dalam tajuk *website* Pesantren Sidogiri tersebut dimuat berbagai artikel para santri, ustad, dan bahkan *tawsiyah* kiai yang mengangkat isu di seputar masalah jender, *maqashid al-syari'ah*, poligami, bahaya aliran liberal, "ushul fiqh palsu" kaum liberal, kritik atas ide dasar Islam liberal, penjelasan atas kesalahan tafsir kaum liberal, trik menghadang langkah liberalis, dan sebagainya. Kemudian, untuk menjaga para santri dari kontaminasi arus pemikiran Barat di atas, Pesantren Sidogiri ini juga menyelenggarakan program kursus kaderisasi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yang diberi nama *al-Najah{*.

yang agak berbeda mengenai sikap keberagamaan NU dari kebanyakan studi yang lebih menekankan dimensi politik dan kelembagaan organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia ini. Jadi, paling tidak dalam kajian ini akan ditemukan pada tataran gagasan dan pemikiran maupun praktik komunitas NU Jawa Timur dalam merespons kecenderungan dan perkembangan pluralisme sebagai gejala sosial di tengah kemajemukan Indonesia komtemporer.

BAGIAN II

Pluralisme Sebagai Etika dalam Melihat Kehidupan

Kehidupan umat manusia pada realitasnya menunjukkan kemajemukan dan perbedaan, baik secara etnik, ras, budaya, maupun agama. Oleh karena itu, agar kehidupan yang terus bergerak ke arah globalisasi ini dapat dikelola dan menjamin perdamaian abadi, serta saling menghormati antarbangsa dan antarmanusia, maka diperlukan sandaran etika yang mampu melihat pluralitas sebagai model realitas. Dengan sandaran etika seperti ini, maka umat manusia dapat menjadi semacam "penengah" bagi penyelesaian berbagai konflik yang dapat timbul, karena ragam perbedaan dalam kemajemukan (*diversities in plurality*) tersebut.

Pluralism adalah istilah kefilsafatan yang diadaptasi dari Bahasa Inggris, *plural* yang berarti jamak atau banyak dengan implikasi perbedaan, dan *ism* yang berarti paham atau aliran. Dengan demikian, istilah pluralisme selengkapnya dapat diartikan sebagai paham atau aliran kefilsafatan yang mengakui

secara sungguh-sungguh terhadap kenyataan bahwa terdapat banyak kelompok manusia yang berbeda-beda dalam suatu negara, baik atas dasar etnis, ras, budaya, dan agama.

Namun demikian, sebagaimana perhatian utama disertasi ini adalah mengenai agama dan interaksi antarkelompok keagamaan, maka istilah pluralisme akan digunakan dalam konteks agama. Pluralisme keagamaan di sini diartikan sebagai gagasan atau paham yang mengandaikan: (1) kelompok keagamaan yang berbeda-beda dapat berkoeksistensi di dalam satu masyarakat di bawah sistem teologi dan hukum mereka sendiri, dan (2) tidak satu kelompok pun yang dapat memonopoli terhadap keselamatan. Pluralisme di sini juga dibedakan dari inklusivisme, karena keduanya memiliki kerangka paradigmatiknya sendiri dalam melihat agama. Apabila inklusivisme meniscayakan pemahaman terhadap agama lain dari segi adanya dimensi kesamaan substansi dan nilai, maka pluralisme justru mengakui dan menegaskan adanya perbedaan-perbedaan. Dengan kata lain, pluralisme hendak membangun pemahaman mengenai agama-agama itu sebagaimana realitas mereka sendiri yang memang berbeda-beda. Hanya saja, dalam memberikan respons terhadap diversitas tersebut pluralisme menawarkan sesuatu yang baru. *Pertama*, ia menghendaki keterlibatan aktif setiap individu untuk menyulam perbedaan-perbedaan tersebut, guna mencapai tujuan kebersamaan. *Kedua*, ia tidak sekadar menganjurkan penghargaan terhadap yang lain (toleransi), tetapi lebih pada ikhtiar membangun pemahaman yang konstruktif (*constructive understanding*) mengenai orang lain (*religious others*). *Ketiga*, ia bermaksud menemukan komitmen bersama di antara keanekaragaman komitmen (*encounter commitments*). Jadi, sangat berbeda dengan relativisme, karena apabila pluralisme hendak mencapai komitmen bersama untuk

kemanusiaan, maka relativisme justru menegasikannya, bahkan mengingkari kebenaran agama-agama itu sendiri. [1]

Dalam wacana keagamaan, beberapa sarjana tidak jarang mensinonimkan istilah *religious pluralism* dengan *religious diversity*. Diana Eck misalnya, memberi arti sebagai berikut:

> "...pluralism is not the sheer fact of this plurality alone, but is active engagement with plurality. Pluralism and plurality are sometimes used as if they were synonymous. But plurality is just diversity, plain and simple-- splendid, colorful, maybe even threatening. Such diversity does not, however, have to affect me. I can observe diversity. I can even celebrate diversity, as the cliché goes. But I have to participate in pluralism....Pluralism requires the cultivation of public space where we all encounter one another". [2]
>
> "…pluralisme bukan semata-mata fakta tentang kemajemukan itu sendiri, namun merupakan keterlibatan aktif dalam pluralitas. Pluralisme dan pluralitas terkadang digunakan seolah-olah keduanya sinonim. Meskipun begitu, pluralitas sungguh berkaitan dengan diversitas, jelas dan mudah—baik dan bersemangat, bahkan mungkin mengancam. Namun, pengertian diversitas seperti ini tidak saya pergunakan. Saya bisa mengamati perbedaan. Bahkan saya dapat membuat perbedaan, sebagai sesuatu yang klise. Namun, saya ingin berpartisipasi dalam pluralisme…Pluralisme menghendaki pengelolaan

---

[1] Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007), 207-209. Lihat juga, Muhammad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), 6.

[2] Diana L. Eck., «The challenge of pluralism," *The Pluralism Project*, Harvard University, http://www.pluralism.org (15 Pebruari 2009), 5.

ruang publik dimana kita semua saling bertemu dengan orang lain".

Dari pengertian yang diberikan oleh Guru Besar Pluralisme Keagamaan dari Harvard University tersebut, tampak jelas bahwa fakta perbedaan manusia di tengah masyarakat, terlepas ia disebut pluralitas ataukah diversitas, mewajibkan partisipasi setiap orang untuk mengelolanya secara sungguh-sungguh. Senada dengan sikap ini, Alwi Shihab juga mengisyaratkan bahwa dalam pluralisme yang terpenting adalah bukan semata-mata berupa pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, namun juga keterlibatan aktif dalam kemajemukan tersebut. Partisipasi tersebut ditunjukkan melalui sikap interaktif secara positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak melakukan klaim dan monopoli atas suatu kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada.[3]

Berdasarkan atas berbagai kajian terhadap gagasan dan praktek pluralisme keagamaan di berbagai kawasan, para sarjana telah menyusun beragam pengertian pluralisme keagamaan yang berbeda-beda. Sebagian pengertian tersebut sekalipun pada intinya dimasudkan untuk memperjelas arti penting etika global ini dalam menciptakan harmoni antarumat beragama, namun tidak semuanya digunakan sebagai definisi operasional dalam kajian ini.

Pembedaan dan pemilihan terhadap makna pluralisme ini dilakukan, karena pengertian yang diberikan masih sangat meluas, sehingga kurang sejalan dengan kaidah dan makna esensial pluralisme itu sendiri. Misalnya, kata pluralisme keagamaan diberikan makna yang luas sebagai berikut, bahwa semua agama sah dan benar (*religions are all legitimate and*

---

3 Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41-42.

valid)[4], agama mengajarkan banyak kebenaran—semuanya benar (r*eligions teach multiple truths--all valid*)[5], semua agama sama-sama benar (*religions are equally valid*)[6], semua agama bertemu dalam kebenaran tunggal (*religions converge on a single truth*)[7], kebenaran keagamaan adalah relatif (*religious truths are relative*)[8], kebenaran keagamaan bebeda-beda dalam merespons

[4] Dalam pengertian ini, daftar istilah-istilah keagamaan dalam *website* ini menjelaskan pluralisme sebagai "kepercayaan bahwa banyak agama atau pandangan dunia sekuler adalah sah dan valid. Masing-masing benar ketika dipandang dari dalam budaya mereka sendiri (*the belief that multiple religions or secular world views are legitimate and valid. Each is true when viewed from within its own culture*)." Diana Eck mendefinisikannya sebagai. "...melalui sulapan intelektual yang bernada mengejek, beberapa kritik dikaitkan terhadap pluralisme dengan sebuah nilai relativisme—sebuah temaram anti diskriminasi yang mana 'semua kucing abu-abu', semua perspektif sama-sama dapat dinilai, dan sebagai hasilnya, sama-sama tidak dapat dipaksa (…*through a cynical intellectual sleight of hand, some critics have linked pluralism with a valueless relativism -- an undiscriminating twilight in which 'all cats are gray,' all perspectives equally viable, and as a result, equally uncompelling*)." Lihat, B.A. Robinson, "Religious Exclusivism, Pluralism, and Inclusivism: the Diversity of Meanings of the Term of Pluralism", http://www.religioustolerance.org (15 Pebruari 2009).

[5] Pluralisme di sini diartikan sebagai «teori, bahwa terdapat lebih dari satu…[jenis]…realitas dan/atau kebenaran puncak—dan oleh karena itu lebih dari satu agama dapat dikatakan memiliki kebenaran [jalan menuju Tuhan, keselamatan, dan lain-lain] (*the theory that there are more than one...[kind]...of ultimate reality and/or truth - and that therefore more than one religion can be said to have the truth (way to God, salvation, etcetera)*." Anton Hein, "The Apologetics Index discusses religious pluralism", http://www.gospelcom.net/(15/2/2009).

[6] «Pluralisme merupakan afirmasi tentang validitas setiap agama, dan penolakan untuk memilih diantara mereka dan terhadap penyebaran agama dunia… (*pluralism is an affirmation of the validity of every religion, and the refusal to choose between them, and the rejection of world evangelism....)"*, 'Interview with Dr. John Stott (Anglican theologian)," Orange County Register, 1998-OCT-3'. Online at: http://www.gospelcom.net/ (15 Pebruari 2009)

[7] Pluralisme berhubungan dengan kesadaran, bahwa»...semua jalan spiritual pada akhirnya sama-sama mengantarkan menuju Yang Suci (…*all spiritual paths are finally leading to the same sacred ground*)." Susan Laemmle, Dean of Religious Live at USC. Lihat Diana Eck, "Education as Transformation: from Religious Diversity to Religious Pluralism," at: . (15 Pebruari 2009); Sukidi menambahkan, "dengan definisi seperti ini, pluralisme keagamaan merupakan gagasan bahwa semua agama mengangkat beragam konsepsi tentang Realitas Puncak (*by definition, religious pluralism is the notion that all religions constitute varying conceptions of the Ultimate Reality*)." Sukidi, "Islamic Foundations Amid Pluralism", http://mail2.factsoft.de/ (15 Pebruari 2009).

[8] «Pluralisme berpegangan bahwa kepercayaan kultural yang berbeda-beda

wahyu (*religious truths are different responses to the divine*)[9], dan perbedaan keagamaan harus dapat dinilai (*religious diversity is to be valued*).[10]

Definisi-definisi tersebut sekalipun pada intinya mengemukakan, bahwa pluralisme keagamaan mencakup gagasan penerimaan ajaran keimanan oleh masing-masing agama, bahwa ajaran agamanya adalah kebenaran, namun dalam konteks kajian ini yang dimaksudkan adalah bukan menyamakan kebenaran semua agama. Dalam disertasi ini, pluralisme keagamaan mengandaikan adanya beberapa tolok ukur kebenaran dalam membaca atau memberikan penjelasan tentang berbagai persoalan diversitas keimanan dalam kehidupan masyarakat. Misalnya, pada saat menjelaskan

adalah benar menurut kebudayaannya—tetapi bukan bagi kebudayaan lain yang menjalankan paradigma yang berbeda. Para penganut pluralisme berpendapat, bahwa kebenaran [keagamaan] merupakan konstruksi sosial. Dia diciptakan melalui konsensus sosial dan tradisi, tidak ditemukan dalam realitas bahwa dia mewujud dalam keyakinan secara independen. (*Pluralism holds that distinct cultural beliefs are true for that culture--but not for cultures that operate out of a different 'paradigm.' Pluralists say that [religious] truth is a 'social construction.' It is created through social consensus and tradition, not discovered in reality that exists independently of our beliefs*)." Jim Leffel, Xenos Fellowship, a Fundamentalist Christian group, "Christian Witness in a Pluralistic Age" http://www.xenos.org/ (15 Pebruari 2009).

9 «...Pluralisme keagamaan adalah suatu teori, bahwa agama-agama besar dunia mengajukan konsepsi yang beragam tentang respons terhadap Yang Maha Esa, Realitas Suci yang Misterius. (… *Religious pluralism is the theory that the great world religions constitute varying conceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality*)." Seena Fazel, member of the *Baha'i Faith*, "*Religious Pluralism*," http://bahai-library.org/. (15 Pebruari 2009). Baha'ullah, pendiri Kelompok *Baha'i Faith* menambahkan, bahwa "tidak dapat diragukan lagi, bahwa siapa pun orang di dunia, apapun ras dan agamanya, memperoleh inspirasi mereka dari Satu Sumber Yang Menyenangkan, dan dia tidak lain adalah Tuhan Yang Satu. "*there can be no doubt whatever that the peoples of the world, of whatever race or religion, derive their inspiration from one heavenly Source, and are the subjects of one God.*" Baha'u'llah, "Gleanings", 217. Lihat dalam Robinson, "Religious Exclusivism".

10 Rhys H. Williams mengartikan pluralisme sebagai»...afirmasi tentang serangkian nilai-nilai yang melampaui kesetiaan tradisional (individu) (…*affirmation of a set of values beyond [one's] traditional allegiances*)." Lihat, Gregory Koukl, "Religious Pluralism," Stand to Reason radio program, http://www.str.org/free/ (15 Pebruari 2009).

tentang apakah semua agama itu benar dan sah, maka perspektif pluralisme akan mempertimbangkannya dari segi pemahaman tentang faktor-faktor penyebab timbulnya ragam keimanan di tengah masyarakat.

Berangkat dari suatu argumen, bahwa pada hakikatnya kebenaran agama itu beragam, maka dalam perspektif pluralisme tidak ada satu agama pun yang mendominasi semua kebenaran. Jadi, manakala setiap agama hanya bisa melihat sebagian dari ragam kebenaran, maka tentunya agama pun ikut beragam. Dari sini dapat dipahami, bahwa sesungguhnya etika pluralisme tidak bermaksud mengurai asal usul pluralitas keagamaan, namun berusaha secara kritis menemukan orientasi berfikir yang sanggup memberikan penjelasan mengenai berbagai persoalan yang timbul dari adanya diversitas agama dalam kehidupan umat manusia.

Tidak sedikit masyarakat yang salah dalam memaknai pluralisme, sebagai paham yang memandang semua agama sama, dan karena alasan bahwa agamanya lebih sah dari yang lain, mereka secara *apriori* menolak dan melarang pluralisme. Padahal asumsi pluralisme adalah justru adanya perbedaan dalam masyarakat yang plural merupakan konteks kelahiran pluralisme. Diversitas dan pluralitas keagamaan merupakan arena yang potensial konflik, kecuali jika orang yang berbeda keimanan di dalamnya memiliki kesadaran untuk saling berkoeksistensi dan berkooperasi. Jika semua agama dipandang sama-sama mengajarkan kebenaran, maka mendorong timbulnya sikap saling menghormati dan saling belajar, karena pada dasarnya setiap pemeluk agama cenderung untuk bertahan dengan keyakinannya sendiri-sendiri. Dari kesadaran terhadap pluralitas inilah akan melahirkan sikap saling memupuk pemahaman (*cross understanding*) keyakinan masing-masing. Dalam konteks inilah, maka pluralisme

dapat menjadi media budaya untuk menciptakan dinamika dan mengajak setiap orang untuk menghayati keimanannya masing-masing, dan bersedia menghargai kebenaran yang diyakini pemeluk agama lain.

Ikhtiar secara kritis dan sistematis untuk mencapai pengertian yang mendasar tentang pergaulan dalam pluralitas keagamaan inilah yang dimaksud dalam kajian ini sebagai etika pluralisme. Jadi etika tidak dipahami sebagai aturan-aturan moral, melainkan ilmu atau telaah kritis dan sistematis tentang ajaran moral itu sendiri, khususnya moral keagamaan. Dengan memberikan pengertian tentang etika seperti ini dimaksudkan agar ajaran-ajaran moral di dalam NU, khususnya yang bertalian dengan pergaulan antarumat beragama dapat ditelusuri sumbernya dan dapat diungkap struktur pembentuk dan tujuan asasinya. Dengan kata lain, etika di sini dijadikan sebagai instrumen kritis untuk memahami warga NU dalam upayanya menemukan orientasi, sebagai sesuatu yang mutlak dibutuhkan oleh setiap manusia, untuk menjalani kehidupannya dalam kemajemukan.

TEORI PLURALISME KEAGAMAAN SEBAGAI MODEL REALITAS

Dunia tempat manusia hidup dalam bermacam-macam etnik, ras, budaya, ideologi, dan agama merupakan fakta kehidupan yang tidak akan pernah dapat diingkari. Kenyataan ini sesungguhnya bukan pengalaman baru, karena banyak generasi terdahulu juga hidup dalam dunia yang berbeda-beda secara keagamaan. Sebenarnya, apabila seseorang mau menggunakan perspektif orang lain, maka dia akan menyadari bahwa tidak pernah ada agama utama yang pernah hidup kecuali dalam sebuah dunia yang berbeda secara keagamaan.[11]

[11] Yahudi adalah salah satu agama di antara rombongan besar tradisi keagamaan yang lain dengan segenap kesalehan territorial mereka sendiri-sendiri di Timur

Meskipun informasi tentang--dan kontak dengan--agama yang lain memiliki sejarah yang panjang, pada sebagian besar kasus di bebagai kawasan, kontak tersebut merupakan polemik yang paling baik dan sekaligus konfrontasi yang paling buruk. Namun demikian, apresiasi terhadap perbedaan yang tumbuh di antara agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan adalah suatu kreatifitas dan perlu terus-menerus diselenggarakan.

Eksklusivisme

Eksklusivisme adalah suatu paham yang berpandangan bahwa kebenaran hanya milik agama tertentu dan menafikan kebenaran yang ada pada ajaran agama lain. Tetapi definisi eksklusivisme seperti ini sering dinilai terlalu transparan dan tidak memadai, karena siapa saja yang memegang keyakinan apa pun tentu berdasar pada pertimbangan akan adanya nilai kebenaran dan karenanya tidak memilih keimanan lain yang berbeda, sekalipun belum tentu juga yang berbeda itu salah. Berdasarkan pembacaan ini, maka setiap orang yang beragama percaya bahwa ajaran apapun sebagai klaim keagamaan pada dasarnya adalah benar dan bersifat eksklusif. Namun, terlepas dari itu semua, pandangan yang dengan jelas terlihat dalam eksklusivisme adalah, bahwa agama hanyalah sebuah jalan bagi seseorang untuk dapat mencapai keselamatan.

Dekat Kuno (*Ancient Near East*). Kristen datang dan berhubungan dengan Yahudi. Kemudian, umat Kristiani bertemu dengan banyak tradisi, kepercayaan, dan praktek-praktek keberagamaan, termasuk Paganisme klasik. Alister E. Mcgrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994), 458. Di tengah-tengah percampuran Yahudi, Kristen, Zoroaster, Menesian, dan lain-lain, Islam datang. Begitu juga, Budha muncul sebagai agama utama di luar atmosfer Brahmanik, Materialistik, dan Agnostik. Harold Coward, "Religious Pluralism and the Future of Religions", in *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, ed. Thomas Dean (Albany: State University of New York Press, 1995), 45-46; 45-63; Lesslie Newbigin, "Religious Pluralism: A Missiological Approach, *Studia Missionalia* (Rome: Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1993), 227-224.

Untuk memberikan batasan yang lebih jelas mengenai makna esensial eksklusivisme, yang membedakannya dari paham keagamaan lainnya, adalah kaum eksklusif dengan tegas berpegang pada salah satu dari dua pernyataan berikut. *Pertama,* hanya ada satu agama yang mengajarkan kebenaran. *Kedua*, keselamatan hanya dapat dicapai dalam demarkasi agama tertentu.

Berdasarkan batasan tersebut, masalah perbedaan agama memiliki makna ganda, sehingga respons kaum eksklusif terhadap masalah tersebut juga berganda. Artinya, seseorang dapat menjadi individu eksklusif teoretis (*theoretical exclusivist*), yaitu orang yang percaya bahwa hanya ada satu agama yang benar, atau menjadi eksklusif soteriologis (*soteriological exclusivist*), yakni individu atau kelompok yang dengan penuh keyakinan memposisikan dirinya sebagai pemeluk agama yang dapat mencapai keselamatan.

Model paradigmatik keimanan kaum eksklusivis seperti itu dapat ditemukan dalam tradisi Katolik Roma pada abad pertengahan yang mengklaim, bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan (*extra profeta nulla sallus*). Seorang eksklusivis tradisional, seperti William Lane Craig,[12] mendukung pandangan ini dengan menunjuk kepada Kitab Sucinya.[13]

---

[12] William Lane Craig adalah seorang teolog dan filosof Kristiani Evangelis berkebangsaan Amerika yang dikenal dengan kontribusinya dalam studi mengenai filsafat agama. Dia adalah salah seorang pendukung yang paling mencolok mengenai teologi natural kontemporer, sering berpartisipasi dalam perdebatan mengenai eksistensi Tuhan. Pada tahun 1979, dia menerbitkan *The Kalam Cosmological Argument*, yang di era kontemporer banyak dijadikan rujukan dalam wacana filsafat naturalisme. Dari tahun 1980–1986, Craig pernah menjadi *Assistant Professor of Philosophy* di Trinity Evangelical Divinity School. Dia juga pernah menempati posisi sebagai *associate professor of Religious Studies* di Westmont College, Santa Barbara, California pada tahun 1986. Antara tahun 1987-1994, mengejar penelitian lebih jauh ke University of Leuven, Belgium. Sejak 1994, dia menjadi *Research Professor of Philosophy* di Talbot School of Theology, La Mirada, California.

[13] William Lane Craig, "No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the

Craig menunjukkan, bahwa rujukan kaum eksklusif dapat ditemukan pada hampir seluruh Perjanjian Baru (*the New Testament*). Misalnya, berbicara mengenai kisah Yesus, ia menyatakan, bahwa "keselamatan hanya dapat dicapai di dalam suatu agama, dan tidak pada agama orang lain, karena tidak ada nama lain di bawah kolong langit ini yang diberikan kepada manusia, yang telah menyelamatkan kita".[14] Lebih jauh lagi, dalam Injil Yohanes (*the Gospel of John*), Yesus menyatakan, "Akulah jalan dan kebenaran dan hidup itu. Tidak ada seorangpun yang sanggup datang pada Bapak kecuali melalui aku (*I am the way and the truth and the life. No one comes to the Father except through me*)".[15]

Meskipun Craig mengakui, bahwa pesan dari eksklusivisme dalam Alkitab merupakan sebuah doktrin yang sulit, bukti-bukti dan apa yang ia pikirkan tidak bisa dipungkiri, bahwa menurut Kitab Suci umat Kristiani, manusia adalah berdosa dan satu-satunya jalan keluar dari dosa hanyalah melalui Yesus.[16]

Kaum eksklusif Kristen sering menunjuk kepada Alkitab sebagai bukti bagi kebenaran kekristenan yang unik. Menurut pandangan ini, hanya ada satu agama yang lebih atau kurang "mendapatkan kebenarannya". Sebagai contoh, orang mungkin berpendapat bahwa Allah menyatakan diri secara unik dalam diri Yesus Kristus dan, karena alasan ini, Kristen memberikan gambaran yang benar tentang Allah dan hubungan-Nya dengan kemanusiaan. Agama-agama lain mungkin mengandung beberapa kebenaran, tetapi kebenaran tersebut dianggap

Exclusivity of Salvation through Christ" in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip Quinn and Kevin Meeker (Oxford: Oxford University Press, 2000), 38-40.

14 Acts 4:12 NIV (*New International Version*).

15 John, 14:6 NIV (New International Version).

16 Craig, "No Other Name," 40.

oleh kaum eksklusif Kristen, sebagai 1) kompatibel dengan gambaran Kristen, dan 2) tidak sama pentingnya dengan kebenaran-kebenaran unik yang dianut oleh orang Kristen. R. Douglas Geivett dan W. Gary Phillips, keduanya memegang pandangan berikut, bahwa:

> In our view, Christianity is uniquely true…Our commitment to the singular truth of Christianity distinguishes us from religious pluralists. [17]
>
> Dalam pandangan kami, kekristenan adalah benar secara unik... Komitmen kami terhadap kebenaran tunggal kekristenan membedakan kami dari para kaum pluralis keagamaan.

Mereka berdebat untuk posisi mereka dengan merujuk kepada Alkitab dan non-Alkitabiah bukti untuk klaim utama kekristenan. Mengingat bahwa Allah Yang Maha Kasih ada dan manusia terasing dari Dia, maka manusia dipimpin untuk mengharapkan wahyu tertentu untuk menjawab kebutuhan-kebutuhannya.[18] Lebih dari itu, pesan Kristen seperti yang dinyatakan dalam Alkitab, yang menjawab secara unik kebutuhan ini melalui pesan keselamatannya ditunjukkan oleh inkarnasi, kematian, dan kebangkitan Yesus Kristus. Akhirnya, menurut umat Kristen, kebenaran pesan ini juga dibuktikan oleh catatan sejarah:

> The truth of the good news is confirmed by historically well-attested miracles, especially the resurrection of Jesus Christ from the dead. According to the best historical evidence, we have no less than four reliable accounts (namely, the Gospels of the

---

[17] R. Douglas Geivett and W. Gary Phillips, "A Particularist View: An Evidentialist Approach" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 243.

[18] Ibid., 225.

> New Testament) of the main events of the life of Jesus and of his self-understanding as God. [19]
>
> Kebenaran kabar baik tersebut dikonfirmasi oleh mukjizat yang terbukti secara historis, terutama kebangkitan Yesus Kristus dari kematian. Menurut bukti-bukti kesejarahan yang ada, kaum Kristiani mengaku memiliki tidak kurang dari empat catatan yang dapat diandalkan (yakni Injil Perjanjian Baru) dari peristiwa-peristiwa utama kehidupan Yesus dan pemahaman diri-Nya sebagai Tuhan.

Bagi Geivett dan Phillips, hal itu mungkin juga menjadi pengalaman tersendiri bagi beberapa agama lain yang memiliki konsepsi serupa mengenai Tuhan dan mengetahui kebenaran hal-hal tertentu tentang-Nya. Meskipun demikian, bagi kaum eksklusif Kristen, hanya agama Kristen yang memiliki pengetahuan tentang Yesus Kristus dan pesan keselamatan yang unik darinya. Atas dasar alasan ini, bagi mereka, hanya agama Kristen sajalah yang mendekati pada pusat kebenaran mengenai fenomena keagamaan.

Pluralisme

Secara tradisional, pandangan yang berlawanan secara diametral dengan posisi eksklusivisme adalah pluralisme. Namun mendefinisikan pluralisme adalah pekerjaan yang jauh lebih sulit dari pada memberikan arti tentang eksklusivisme. Sebagai misal, bagaimana jadinya jika pluralisme diberikan arti hanya dengan cara menempatkannya pada posisi yang berlawanan secara ekstrem dari tesis kaum eksklusif, bahwa (1) semua doktrin agama adalah benar, dan (2) keselamatan dapat dicapai dalam batasan semua agama.

---

[19] Ibid., 227.

Bagi Meeker, pemberian definisi terhadap pluralisme seperti itu dianggap sebagai pluralisme anarkis.[20] Berdasarkan pengertian ini, agama apapun, apakah itu Buddha, Kristen, Islam, Hindu, Satanisme, atau yang terkahir adalah kultus internet, bukan saja semuanya benar bahkan juga mampu membawa seseorang pada keselamatan. Pandangan ini berlawanan dengan beberapa hasil yang tidak perlu dibahas di sini. Apa yang menarik di sini adalah bahwa istilah pluralisme mencakup rentang posisi yang cukup luas melampaui pluralisme anarkis.

Sebagai misal, posisi yang sering diambil oleh kebanyakan kaum pluralis, seperti John Hick, bahwa kaum pluralis biasanya berpegang pada pandangan yang jauh lebih selektif dalam melihat gerbong besar agama-agama dunia. Menurut Hick, semua "tradisi paska-aksial", terutama "Hinduisme, Yudaisme, Buddha, Kristen, dan Islam", dalam beberapa pengertian, adalah sama-sama merupakan jalan yang benar menuju keselamatan.[21] Semua tradisi ini, menurut Hick, dalam perjalanan sejarahnya saling berbagi tujuan bersama, yaitu "transformasi radikal terhadap suasana kemanusiaan".[22] Dalam konteks ini, Hick beranggapan bahwa semua jalur agama mempunyai esensi yang sama:

> But if we stand back from these different conceptions to compare them, we can, I think, very naturally and properly see them as different forms of the more fundamental conception of a radical change from a profoundly unsatisfactory state to one that is limitlessly better because rightly related to the Real. [23]

---

[20] Kevin Meeker, "Exclusivism, Pluralism, and Anarchy," in *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Raymond Martin (New York: Longman Publications, 2003), 528.

[21] John Hick, "Religious Pluralism and Salvation," in *Religious Diversity*, 55.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

> Namun jika kita kaji kembali konsep-konsep yang berbeda-beda ini kemudian seseorang mencoba untuk membandingkannya, maka sangat wajar dan benar jika ia melihat perbedaan bentuk mengenai konsepsi yang lebih mendasar tentang perubahan radikal dari bagian yang sangat tidak memuaskan menuju bagian yang lebih baik secara tanpa batas, karena memang terkait dengan realitas ke-Tuhan-an.

Terlepas apakah seseorang setuju atau tidak, bahwa semua agama besar yang memiliki kesamaan pengertian mengenai keselamatan, terhadap pertanyaan yang berbeda mereka juga sama, misalnya, apakah semua pemeluk agama-agama besar dapat benar-benar mencapai keselamatan. Dalam konteks ini, tidak cukup ada alasan bagi seseorang untuk berpikir bahwa ada agama yang lebih unggul dari yang lain dalam hal mencapai keselamatan. Menurut Hick, siapapun dapat mengamati seberapa baik seseorang telah berubah dari mementingkan diri sendiri (*self-centeredness*) menuju kesadaran yang lebih berpusat pada Realitas Ilahiah (*Divine Real-centeredness*). Dalam setiap kebudayaan, mereka yang telah mencapai transformasi seperti ini dipandang sebagai orang-orang suci, Bodhisattva, atau para wali (kekasih) Allah. Seseorang dapat mengenali manusia suci dari segi bahwa ia telah menarik diri dari dunia untuk menjalani ibadah atau meditasi, atau berupaya mengubah dunia ke arah yang lebih baik. [24] Dalam konteks yang berbeda, seorang manusia suci (wali Allah) juga dapat dikenali dari curahan kasih dan sayangnya.[25] Manakala melihat ke berbagai budaya, terhadap orang-orang suci yang ada pada masing-masing agama besar, Hick menyimpulkan bahwa:

---

[24] Ibid., 56

[25] Ibid.

> …we have no good reason to believe that any one of the great religious traditions has proved itself to be more productive of love/compassion than another. [26]
>
> ...Kita tidak memiliki alasan yang tepat untuk percaya bahwa tidak ada seorang pun dari tradisi-tradisi keagamaan besar yang telah membuktikan sendiri untuk menjadi lebih produktif dalam hal cinta/kasih sayang dari pada yang lain.

Lebih lanjut,

> …we arrive at the modest and largely negative conclusion that, so far as we can tell, no one of the great world religions is salvifically superior to the rest. [27]
>
> ...Kita sampai pada kesimpulan negatif yang paling sederhana dan besar bahwa, sejauh yang kami katakan, tidak ada satu pun dari agama-agama dunia yang besar lebih unggul dari yang lain dalam hal mencapai keselamatan.

Oleh *karena* itu, dalam pandangan Hick, bukan hanya satu agama atau beberapa kelompok agama yang saling berdekatan dapat diposisikan sebagai jalan menuju keselamatan. Sebaliknya, keselamatan dapat dicapai oleh seluruh rombongan besar agama-agama, bahkan mereka yang sangat berbeda satu sama lain. Namun, perlu untuk dicatat di sini, bahwa atas pandangannya tersebut, Hick tidak dapat ditempatkan pada kelompok pluralis anarkis, karena ia tidak membatasi ruang lingkup keselamatan hanya kepada agama-agama "paska-aksial", yang dia sebut sebagai "agama-agama besar dunia."

---

[26] Ibid., 58

[27] Ibid.

Bukan hanya pluralisme Hick yang membatasi lingkup keselamatan pada agama-agama besar, ia juga membatasi ruang lingkup kebenaran pada agama-agama tersebut. Namun, untuk menghindari kontradiksi yang nyata antara klaim-klaim keagamaan yang berbeda, ia meminjam pendekatan Kantian. Menurut pandangan ini, ada perbedaan antara "*noumena*" Ilahiah dan penampakan fenomenal-Nya. Tuhan atau Yang Nyata pada diri-Nya sendiri tidak bisa diakses oleh manusia, karena Dia transenden. Di sisi lain, cara Tuhan yang dialami oleh manusia adalah manifestasi dari transendensi tersebut, atau noumena-Nya, tetapi bukan Tuhan itu sendiri. Pandangan yang berbeda dari pendekatan Kantian ini memungkinkan Hick untuk memecahkan beberapa masalah yang jelas dengan pluralisme anarkis. Misalnya, ada kontradiksi yang nyata antara pandangan Hindu bahwa Brahman adalah impersonal dan pandangan Kristen bahwa Allah adalah pribadi. Sedangkan Islam, memandang bahwa Allah adalah personal dan impersonal, atau transenden sekaligus juga imanen.

Menurut pembedaan Hick antara Yang Nyata *an sich* dan sebagaimana yang muncul dalam pengalaman manusia, kontradiksi ini dapat dilewatkan sebagai perselisihan mengenai dimensi fenomenal Tuhan. Dimensi noumenal Tuhan itu sendiri bukanlah personal maupun impersonal. Dalam diri-Nya sendiri, Tuhan melampaui kategori-kategori tersebut (bersifat transenden) meskipun begitu hanya muncul satu cara dalam satu kebudayaan dan cara lain dalam budaya yang berbeda:

> The religious tradition of which we are a part, with its history and ethos and its great exemplars… constitutes an uniquely shaped and coloured "lens" through which we are concretely aware of the Real specifically as the personal Adonai,

> or as the Heavenly Father, or as Allah, or Vishnu, or Shiva…[28]
>
> Tradisi keagamaan yang kita merupakan bagian di dalamnya, dengan sejarah, etos, dan contoh-contoh besarnya...merupakan sebuah "lensa" yang berbentuk dan berwarna unik, melalui mana kita menyadari secara konkret mengenai Tuhan (*the Real*) khususnya sebagai Adonai personal, atau sebagai Bapa Surgawi, atau sebagai Allah SWT., atau Wisnu, atau Siwa...

Menurut cabang pluralisme ini, satu tesis pluralisme menegaskan tesis yang lain, yaitu (1) semua agama besar dunia adalah benar, dan (2) keselamatan dapat dicapai oleh semua pemeluk agama besar dunia. Namun, dalam kajian ini kedua tesis tersebut tidak digunakan sebagai acuan dalam mempertimbangkan makna pluralisme. Secara umum, pluralisme di sini dapat diberikan pengertian sebagai pandangan yang memegang dua klaim sebagai berikut, (1) pada realitas-nya lebih dari satu agama menaungi kehidupan masyarakat, dan (2) masing-masing agama dalam perspektif pemeluknya mengajarkan kebenaran.

Oleh karena itu, terlepas dari berbagai pengertian pluralisme yang diper-debatkan tersebut, kajian ini secara khusus kembali pada pengertian dasarnya, sebagaimana disajikan oleh Alwi Shihab, bahwa dalam pluralisme yang terpenting adalah bukan semata-mata berupa pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, namun juga keterlibatan aktif di dalamnya. Partisipasi dan interaksi secara positif dalam lingkungan yang plural, tidak melakukan klaim dan monopoli kebenaran, serta bersikap

---

[28] Ibid., 59

terbuka terhadap perbedaan merupakan manivestasi konkrit kesadaran pluralisme yang dikehendaki dalam kajian ini.[29]

Inklusivisme

Kaum inklusif berbeda dari eksklusif dalam hal sangkalannya, bahwa keselamatan hanya dapat dicapai dalam batas agama tertentu. Bagi kaum inklusif, keselamatan dapat dicapai oleh mereka di lebih dari satu agama. Selain itu, inklusif juga berbeda dari pluralis dari segi penolakannya terhadap asumsi, bahwa lebih dari satu agama yang benar, tetapi inklusivisme menerima doktrin-doktrin dari satu agama tertentu saja yang benar.

Dengan cara ini, inklusivisme ingin memposisikan diri menjadi jalan tengah antara eksklusif dan pluralis. Pada kasus pertama, dari pada membatasi keselamatan kepada mereka yang berada dalam agama tertentu, ia memperluas keselamatan kepada mereka yang berada di luar batas agama tertentu. Pada saat yang sama, inklusivis ingin mempertahankan bahwa klaim proposisional agama tertentu, bahkan yang menyangkut keselamatan, adalah benar. Sebagai contoh, seorang inklusivis Kristen yang percaya terhadap klaim proposisional bahwa keselamatan hanya mungkin melalui Yesus Kristus, akan juga percaya bahwa mereka yang berada di luar iman kristiani mungkin masih bisa diselamatkan melalui Yesus Kristus. Seorang inklusivis, atas dasar itu, dapat dikatakan sebagai *eksklusif teoretis*. Mengingat bahwa inklusivis akan memungkinkan keselamatan bagi mereka dari berbagai agama, maka bisa dikatakan juga bahwa inklusivis adalah *pluralis soteriologis*.

---

[29] Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41-42.

Clark H. Pinnock[30] adalah seorang Kristen yang memegang pandangan inklusivis ini. Sementara Pinnock tidak berpikir bahwa pada akhirnya Kekristenan adalah benar, para pemeluk agama lain juga berfikir mampu mencapai keselamatan, dan pada kenyataannya mereka memiliki beberapa keterbatasan pengetahuan tentang Tuhan. Jadi, sementara Pinnock menegaskan bahwa,

> In Christ, God was uniquely and definitively present and at work decisively for the salvation of humanity…,[31]
>
> Dalam Kristus, Allah hadir secara unik dan definitif dan bekerja dengan tegas untuk keselamatan umat manusia ...,

dia juga percaya bahwa Roh Kudus (*Holy Spirit*), dalam beberapa hal, tampak jelas bagi semua. Oleh karena itu, pemeluk agama non-Kristen juga dapat diselamatkan:

> Christ, then, is the Savior of all people, but they do not all come to him at once historically…People have to be given time to find their way home. Not all of those who will eventually come have yet found Jesus or entered into the communion of Christ's church … Christians do not have a monopoly on the Spirit…[32]
>
> Jadi, Kristus adalah Juruselamat semua orang, tetapi mereka tidak semua datang kepadanya

---

[30] Clark H. Pinnock lahir di Toronto, Ontario, Canada pada 3 Pebruari 1937. Dia adalah seorang Professor Emeritus bidang *Systematic Theology* di McMaster Divinity College.

[31] Clark H. Pinnock, "An Inclusivist View." in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 104.

[32] Ibid., 105.

> sekaligus secara historis...Orang harus diberikan waktu untuk menemukan jalan pulang mereka sendiri. Tidak semua dari mereka yang pada akhirnya akan datang yang belum menemukan Yesus atau masuk ke dalam persekutuan gereja Kristus...orang Kristen tidak memiliki monopoli atas Roh...

Dengan cara tersebut, Pinnock menapaki garis halus inklusivisme, yang menegaskan kebenaran hakiki dan keunggulan kekristenan sambil memperkenankan persaingan agama-agama, agar lebih memungkinkan dalam mengakses kebenaran dan keselamatan dari pada paham eksklusif tradisional.

BAGIAN III

Memilih Metode Kualitatif

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, karena didasari atas beberapa pertimbangan. *Pertama*, fokus dan permasalahan dalam studi ini mencakup soal makna, motif, alasan, maupun tujuan-tujuan yang ada di balik tindakan rasional[1] seseorang dalam keseharian. *Kedua*, pandangan dunia (*world view*) NU dalam wujud etika pluralisme yang menjadi perhatian dalam kajian ini merupakan realitas internal yang hanya memungkinkan didekati dengan penelitian kualitatif. *Ketiga*, kehidupan sosial adalah realitas yang sangat kompleks yang tidak bisa didekati secara spesifik dan parsial. Pendekatan kualitatif menunjukkan proses penelitian yang memungkinkan kompleksitas sosial tersebut dijelaskan secara holistik melalui

[1] Dalam pandangan Weber, setiap tindakan rasional seseorang selalu memiliki tujuan dan motif-motif yang menjadi dasar dari tindakannya. Penelitian kualitatif ini memiliki multi-metode (*triangulation*) untuk mengungkap berbagai fenomena yang sedang diteliti termasuk sesuatu yang implisit di dalamnya, misalnya melalui fenomenologi, etnografi, konstruksi sosial, interaksionisme simbolik, dan lain-lain. Perhatikan Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994).

serangkaian teori, metode, dan analisis. *Keempat*, penelitian kualitatif memberikan ruang kepada subyek penelitian untuk mengungkapkan pandangannya sendiri (*emic perspective*), sehingga hal-hal yang sifatnya subyektif dapat dipahami dari kerangka pelakunya sendiri. Khususnya, dalam konteks penelitian ini terkait dengan pandangan dunia NU tentang kemajemukan keagamaan.

CARA KERJA LAPANGAN

Jawa Timur, tempat penelitian ini dilakukan, adalah suatu kawasan yang populer dengan sebutan kawasan religius di Indonesia. Bahkan, tidak jarang ia dijadikan sebagai barometer kehidupan keagamaan di negeri yang memang dikenal kuat basis pluralitas keagamaannya (*pluralist endowments*) ini. Bagi peneliti, Jawa Timur merupakan wilayah yang sangat potensial untuk usaha-usaha menciptakan kesadaran pluralisme, mengingat penduduknya pada bagian terbesarnya berlatar budaya pesantren yang kental dengan nilai-nilai humaniora sebagai esensi kearifan tradisional dan merupakan modalitas sosial yang sangat berarti bagi pembentukan kesadaran pluralisme.

Persoalan yang akan dikaji di sini adalah terkait dengan perkembangan pandangan dunia keagamaan di dalam NU Jawa Timur, khususnya yang berkaitan dengan ikhtiar NU secara kritis dan sistematis dalam membangun gagasan dan pemikiran untuk mencapai pengertian yang mendasar tentang pergaulannya di tengah pluralitas keagamaan di Jawa Timur. Selain itu, penelitian ini juga hendak mengkaji lebih mendalam mengenai keterlibatan aktif Nahdlatul Ulama' (NU) dalam menegakkan pluralisme keagamaan sebagai wujud dari etika keagamaannya, yang dikenal sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Dengan mengkaji secara sungguh-sungguh terhadap etika pluralisme NU tersebut diharapkan agar ajaran-ajaran moral di dalam NU, khususnya yang bertalian dengan pergaulan antarumat beragama dapat ditelusuri sumbernya serta diungkap struktur pembentuk dan tujuan asasinya. Dengan begitu, etika pluralisme di sini, sebagai instrumen kritis untuk memahami kehidupan beragama komunitas *nahdliyyin*, dapat bermanfaat bagi usaha menemukan orientasi keagamaan yang mutlak diperlukan oleh setiap manusia dalam menjalani kehidupannya di tengah kemajemukan.

Dengan menerapkan pendekatan dalam teori konstruksionis, sebagai upaya membangun modal teoritis, maka kemungkinan adanya pertalian berpola antarfaktor dalam usaha NU melakukan proses konstruksi dan rekonstruksi etika pluralisme di Jawa Timur dapat ditunjukkan secara jelas.

SUMBER DATA

Penelitian tentang etika pluralisme NU di Jawa Timur ini secara garis besar dilakukan dengan menggunakan pendekatan observasi terlibat (*participant observation*), wawancara mendalam (*indepth interview*), riwayat hidup (*life history*), dan interpretasi dokumen. Oleh karena itu, data yang diperoleh kebanyakannya bersifat kualitatif. Data dalam disertasi ini hampir seluruhnya dikembangkan dari keempat pendekatan tersebut dengan para informan yang mencakup para pengurus NU di wilyah maupun cabang, para kiai dan santri, para akademisi NU, dan aktivis NGO di Jawa Timur. Selain itu, data juga dikembangkan dari catatan dan dokumentasi hasil observasi lapangan terkait dengan proses konstruksi dan rekonstruksi aspek-aspek gagasan dan pemikiran tentang pluralisme dari keseluruhan kategori informan, maupun dari berbagai bentuk

partisipasi atau keterlibatan aktif *jama'ah* NU dalam kegiatan yang bermuatan semangat pluralisme di dalam NU maupun di tengah masyarakat.

Sebagai penelitian sosiologis yang mempelajari secara mendalam dan menyeluruh mengenai fenomena keberagamaan NU di tengah pluralitas keagamaan di Jawa Timur, kajian ini berusaha melukiskan proses konstruksi sosial etika pluralisme komunitas *nahdliyyin* di tengah masyarakat yang sedang dihadapkan pada berbagai dampak sosial yang timbul dari adanya kemajemukan agama di Jawa Timur. pesantren; bentuk-bentuk, isi atau kandungan etika pluralisme tersebut; dan efek psiko-sosial yang dikehendaki dari ikhtiar kritis dan sistematis dalam menegakkan kesadaran pluralisme; juga untuk menelusuri unsur-unsur tradisi apa saja di dalam NU yang ikut menyusun etika pluralisme tersebut.

Agar peneliti terhindar dari bias atau *error* dan dapat mendeskripsikan etika pluralisme NU di Jawa Timur dalam bentuk *thick description,* maka dipandang perlu menggunakan perspektif emik dan perspektif etik. Perspektif emik adalah pendeskripsian fenomena dari sudut pandang orang yang diteliti, sedangkan perspektif etik adalah mendeskripsikan fenomena berdasarkan konsep-konsep sosiologis.[2] Dengan begitu melalui analisis-analisis sosiologis, penjelasan tentang proses konstruksi sosial etika pluralisme NU Jawa Timur dapat dilihat secara mendalam dan meluas.

Di samping itu, karena jenis penelitian ini juga merupakan penelitian kualitatif dan mengingat obyek kajiannya adalah keseharian masyarakat yang senantiasa berupa sesuatu yang intersubyektif dan penuh dengan makna, maka selain observasi dan interview di atas juga digunakan pendekatan

---

[2] Seymour Smith, C., *Macmillan Dictionary of Anthropology* (London: Macmillan Press Ltd., 1993), 186.

fenomenologis. Suatu pendekatan yang sangat diperlukan dalam memahami kesadaran berupa motif-motif (*in order to motive* maupun *because motive*) yang terdapat pada setiap tindakan sosial (*social action*) atau fenomena sosial (*social phenomena*). Sebagaimana Ferguson[3] dan Waters[4], peneliti di sini juga memahami bahwa fenomena yang tampak dari tindakan maupun ucapan individu-individu pada prinsipnya merupakan refleksi dari pengalaman transendental dan pemahaman (*verstehen*) tentang makna. Dengan pendekatan ini, hal-hal pada diri setiap individu yang bersifat internal tersebut akan dapat dijelaskan melalui analisis pemahaman atau *interpretative understanding,* sehingga kajian ini diharapkan benar-benar mampu mengungkap obyeknya secara holistik dan meyakinkan, meskipun obyek tersebut berupa obyek kognitif, tindakan, maupun ucapan.[5]

Melalui metode kualitatif yang dipadu dengan pendekatan fenomeno-logi ini, maka persoalan proses konstruksi, kontrol, dan distribusi nilai-nilai dalam etika pluralisme NU di Jawa Timur yang menjadi perhatian dalam penelitian ini akan dapat dijelaskan secara meyakinkan. Termasuk bagaimana hasil konstruksi etika pluralisme tersebut, berupa gagasan dan pemikiran maupun keterlibatan aktif komunitas *nahdliyyin*, dapat dipahami dalam konteks perbedaan keagamaan (*religious diversity*) di Jawa Timur, sehingga mampu menimbulkan efek psiko-sosial tertentu di tengah masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan, dapat dijelaskan dan dimengerti melalui kajian ini.

---

3 Harvie Ferguson, "Phenomenology and Social Theory", dalam George Ritzer and Bary Smart (ed.), *Handbook of Social Theory* (London, California, New Delhi: Sage Publication Ltd., 2001), 244.

4 Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London, Thousand Oaks, London: Sage Publications, 1994), 234.

5 Finn Collin, *Social Reality* (USA and Canada: Routledge Simultaneously Published, 1997), 111.

PEMILIHAN INFORMAN

Informan dalam penelitian ini--karena datanya digali dengan memakai teknik *snowball*--adalah setiap orang yang dimungkinkan membawa peneliti pada tujuan penelitian. Sedangkan subyek penelitian di sini adalah komunitas *nahdliyyin* yang dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu (1) kelompok struktural NU, (2) komunitas pesantren, (3) akademisi dan NGO, yang diambil dari lima wilayah kota dan kabupaten di Jawa Timur, yaitu Surabaya, Malang, Pasuruan, Blitar, dan Jombang.

Untuk memastikan bahwa data yang disampaikan oleh informan *valid* maka selain dilaksanakan observasi secara terus menerus (*persistent observa-tion*) juga dilakukan pengumpulan data secara triangulasi. *Persistent observation* dimaksudkan untuk memahami secara mendalam setiap fenomena perubahan atau perkembangan keseluruhan gagasan, pemikiran, dan tindakan keagamaan komunitas *nahdliyyin* di Jawa Timur, khususnya yang mengarah pada pembentukan kesadaran pluralisme keagamaan. Dengan teknik ini dapat dipilah aspek-aspek penting dan yang tidak penting, sehingga peneliti dapat melakukan pemusatan perhatian pada persoalan yang relevan dengan fokus penelitian. Sedangkan triangulasi dilakukan untuk keperluan *check* dan *recheck* dalam proses pengolahan data. *Cross-check* data tersebut sangat diperlukan agar setiap informasi yang masuk ke peneliti memiliki tingkat kredibilitas yang tinggi. [6]

Menurut Denzin, triangulasi dapat dibedakan ke dalam empat jenis, yaitu: (1) sumber data, (2) metode, (3) peneliti lain, dan (4) teori ganda (*multiple theory*).[7] Namun, jenis triangulasi

---

[6] Lincoln,Y.S dan Guba, E. G. L., *Naturalistic Inquiry* (Beverly Hill: Sage Publications, 1985), 317.

[7] Denzin dalam Lincoln, Y.S. dan Guba, E.G.L., Naturalistic, 305.

yang dipilih dalam penelitian ini adalah triangulasi metode dan sumber data saja. Triangulasi metode dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama,* pengecekan data yang telah diperoleh melalui wawancara dengan informan, lantas data tersebut dicek pada informan yang bersangkutan (orang yang sama) pada waktu yang sama atau berbeda. Cara ini disebut dengan *with in method*. *Kedua,* mengecek data yang diperoleh melalui metode wawancara, lalu data tersebut dicek melalui observasi atau sebaliknya. Cara ini disebut dengan *between method.* Sedangkan triangulasi sumber data dilakukan dengan cara mengecek data yang diperoleh dari seorang informan, selanjutnya data tersebut dicek dengan bertanya pada informan lain. Atau, dengan membandingkan data hasil pengamatan dengan hasil wawancara dari informan yang satu pada informan yang lain, serta membandingkan hasil wawancara dengan isi suatu dokumentasi.

TEKNIK PENGUMPULAN DATA

Untuk memperoleh data yang diperlukan, digunakan teknik observasi terlibat (*participant observation*), wawancara mendalam (*indepth interview*), riwayat hidup (*life history*), dan studi dokumenter. Observasi dilakukan terhadap berbagai interaksi sosial berupa peristiwa atau kejadian yang ikut mengkonstuksi etika pluralisme komunitas NU, seperti kegiatan dialog antar-umat beragama, pendampingan NGO, seminar, pelatihan, pengajian di dalam pesantren, dan lain-lain. Selain itu, berbagai peristiwa dan kegiatan tersebut juga akan diamati pelaksanaannya yang di selenggarakan oleh komunitas di luar NU dan agama lain. Kemudian, pengamatan juga diarahkan pada pola interaksi dan komunikasi sosial keluarga besar *nahdliyyin* di Jawa Timur maupun di wilayah yang lain. Kegiatan ini ditujukan untuk mengamati secara langsung tindakan sosial

antarindividu (aktor) NU dalam mengkonstruksi, meneguhkan dan merekonstruksi kesadaran pluralisme keagamaan.

Kegiatan wawancara mendalam dilakukan untuk mengetahui gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme keagamaan serta keseluruhan jalan hidup komunitas *nahdliyyin*, khususnya yang berkaitan dengan keterlibatan mereka dalam mempromosikan penegakan kesadaran pluralisme keagamaan di Jawa Timur. Selain itu, wawancara juga dilakukan untuk memperoleh bahan bagi proses identifikasi unsur-unsur yang turut mengkonstruksi keseluruhan pola kehidupan keberagamaan komunitas *nahdliyyin* di tengah pluralitas keagamaan di Jawa Timur, seperti norma dan nilai-nilai etika, estetika, pendidikan dan pengalaman, interaksi dan pola komunikasi sosial mereka di tengah pergaulan sosial-kemasyarakatan.

Adapun metode dokumenter digunakan dalam rangka memperoleh data tertulis maupun gambar, seperti naskah dan monograft, keputusan muktamar dan *bahts al-masa'il*, peristiwa atau kejadian, profil kelembagaan NU, dan lain-lain.

BAGIAN IV

Genealogi Nalar Pluralisme Keagamaan: Dari Agenda *Civil Society* Ke Islam Kerakyatan

Pemikiran NU mengenai pluralisme keagamaan, sekalipun memiliki akar-akar ideologis dan teologis yang sangat jauh ke belakang, namun sebagai salah satu elemen utama dari wacana *civil society*[1], ia berjalinan dengan posisi dan agenda politik NU pada paroh terakhir tahun 1990-an. Sebagaimana telah jamak diketahui, bahwa setelah reformasi pada tahun 1998 berhasil menjatuhkan rezim Orde Baru, ternyata bangsa Indonesia belum bisa sepenuhnya menikmati alam demokrasi, karena munculnya sejumlah ancaman baru, yaitu radikalisasi dan politisasi agama.

[1] Dua elemen *civil society* lain yang secara konsisten menjadi wacana NU adalah pentingnya otonomi *vis a vis* negara dan oposisi terhadap gerakan Islam politik. Lihat Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies [ISEAS], 2009), 90.

Sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia yang memiliki puluhan juta massa, NU berusaha menempatkan diri dalam menjawab berbagai persoalan bangsa, sampai yang paling kompleks sekalipun. Dengan basis massa yang dimilikinya, tentu NU memiliki alat legitimasi politik yang sangat besar. Oleh karena itu, sejak kelahirannya pada tahun 1926, potensi politik tersebut sudah kental melekat pada NU. Tetapi sebagai *Jam'iyyah Diniyyah Ijtima'iyyah*, kiprah politik NU tidak dapat dilepaskan dari nilai- nilai dan norma-norma keislaman yang secara baku dirumuskan dalam konstitusi *fiqh* maupun teologinya, termasuk untuk mempromosikan gagasan dan praktek pluralisme keagamaan.

Nilai-nilai dan norma-norma keislaman inilah yang dalam waktu sangat lama, meminjam konsepsi Berger, merupakan faktor penting yang ikut membentuk realitas sosial komunitas NU di Indonesia. Melalui bahasa-bahasa keagamaan yang disampaikan oleh para kiai pesantren dalam wacana fiqh, teologi, dan tasawuf pada gilirannya telah membentuk pola kehidupan komunitas *nahdliyyin* yang tersendiri. Ketika, pola hidup yang didasarkan pada nilai- nilai dan norma-norma keislaman tersebut secara terus menerus diwariskan dan direproduksi oleh para kiai di pesantren dan warganya, maka di sinilah terjadi proses pelembagaan dan pentradisian, sehingga nilai-nilai keagamaan yang tertuang dalam tradisi keilmuan Islam, seperti fiqh, teologi, dan tasawuf tersebut diterima sebagai sesuatu yang rasional di tengah komunitas NU.

Proses pentradisian nilai-nilai dan norma-norma keislaman tersebut, yang pada keseluruhan maupun bagian-bagiannya berupa pengetahuan dan pengalaman telah tersimpan dan mengendap di dalam kesadaran warga NU, maka ia bukan saja berguna bagi tiap-tiap individu untuk memahami diri

dan tindakannya dalam komunitas NU, namun sekaligus juga menjadi sarana bagi proses *transformasi* pengalaman tersebut kepada generasi NU berikutnya. Atas dasar itu, karena tradisi yang sejak awal diwariskan oleh para *founding father* NU mencakup nilai-nilai dan norma-norma keislaman yang memungkinkan bagi NU untuk bersikap akomodatif dan berpihak pada kepentingan rakyat kecil dan masyarakat luas, maka hal ini telah melahirkan sikap warga *nahdliyyin* yang cenderung kritis terhadap segala keadaan yang dapat mengancam kemaslahatan masyarakat.

Kecenderungan tersebut, misalnya terlihat dari sikap kritis NU terhadap pemerintah dan oposisinya terhadap Islam politik pada masa lalu yang dinilai tidak sejalan dengan kaidah berfikir keislaman ala NU. Terutama pada masa Orde Baru, kedekatan antara rezim Suharto dengan kelompok-kelompok sektarian dan konservatif yang ada di dalam tubuh ICMI, misalnya, telah mendorong Abdurrahman Wahid, sebagai Ketua Umum PBNU pada saat itu, untuk mengukuhkan gerakan oposisinya bersama-sama dengan para aktivis *civil society* yang ada di dalam NU. Sepak terjang Gus Dur dalam menentang sektarianisme dan Islam politik pada awal tahun 1990-an terlihat secara jelas dari penolakannya untuk bergabung di dalam ICMI dan justru bergabung dengan para intelektual yang berlatar belakang sekuler dan kristiani di Forum Demokrasi (FORDEM).[2]

Sikap kritis NU terhadap pemerintah Orde Baru dan Islam Politik, yang direpresentasikan oleh Gus Dur tersebut, dalam tinjauan teori konstruksi sosial, dapat dimaknai sebagai

---

[2] Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia," (*A Paper* was Written for the International Colloquium, *L'islam politique à l'aube du XXIème siècle* Organized in Tehran on October 28-29, 2001 by the *Institute of Political and International Studies and the French Institute of Iranian Studies* in Tehran. The present version was written in February- March 2002 and updated in July 2002), 16.

suatu peranan dalam proses pentradisian dan transformasi pengalaman NU ketika berhubungan dengan negara dan masyarakat. Realisasi peranan ini sebagai suatu realitas obyektif, meminjam nalar Berger, selain merepresentasikan keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga di dalam NU, juga memiliki fungsi legitimasi bagi komunitas NU sendiri, karena dilakukan oleh individu dengan derajat pengaruh yang kuat. Dengan kata lain, proses eksternalisasi sikap kritis yang dilakukan oleh Gus Dur tersebut dapat dimaknai juga sebagai sumber nilai dan motif yang di kemudian hari ikut mengkonstruksi tindakan individu-individu lain dalam NU yang mengedepankan semangat untuk mencapai kemaslahatan masyarakat, ketimbang menampilkan kepentingan formal agama dalam kehidupan sosialnya. Namun, pada saat yang sama, sikap Gus Dur tersebut juga dapat dipahami sebagai kenyataan intersubyektif yang terinternalisasi melalui pemahaman terhadap serangkaian gagasan dan pengetahuan yang terlembagakan di dalam komunitas NU. Dengan melihat dialetika sosial ini, maka apa yang menjadi sikap kritis NU terhadap Islam politik di atas adalah suatu konstruksi sosial produk komunitasnya sendiri (*social construction of reality*) dalam perjalanan sejarah NU di masa lampau, ke masa kini, dan menuju masa depan.

Oleh karena itu, sekalipun masih ada kemungkinan terjadinya perubahan sikap kritis NU terhadap politisasi agama, namun tetap dapat dilihat dengan jelas bahwa bagi Gus Dur dan para aktivis *civil society* NU, pendirian ICMI pada tahun 1990 di Malang merupakan bentuk eksploitasi terhadap bahasa dan simbol Islam untuk tujuan politik. Aspirasi politik dan aktivitas kenegaraan, menurut pemikiran mereka, tidak seharusnya disalurkan melalui agama, dan karenanya simbol-simbol keagamaan tidak perlu dijadikan alat untuk

menyampaikan *interest* politik. Agama telah memberikan serangkaian nilai-nilai moral dan etik, sehingga Islam politik semestinya cukup menggunakan ketersediaan energi dan nilai-nilai tersebut yang relevan dengan tujuan politiknya, tanpa harus memakai simbol-simbol keagamaan.[3]

Pasca runtuhnya rezim Orde Baru, khususnya sepanjang tahun 1999-2000, tema-tema di seputar depolitisasi agama tersebut banyak mengisi berbagai jurnal, media *press*, seminar, dan pelatihan yang diselenggarakan oleh kalangan muda NU, yang tergabung dalam NGO. Pada tahun-tahun itu, fenomena NGO yang telah berkembang sejak 1970-an memang semakin menggairahkan mereka dalam gerakan *civil society*. Di arena-arena NGO inilah, kalangan muda NU kerap membuat demarkasi antara mereka--sebagai Islam kultural--dengan Islam politik atau Islam struktural yang lebih dikonotasikan pada kelompok modernis. Namun, demarkasi ini dalam perkembangan lebih lanjut juga mereka gunakan untuk membedakan dengan kalangan NU struktural yang ditengarai telah terjebak pada permainan politik praktis.

Gerakan *civil society* NU tersebut pada gilirannya telah melahirkan jejaring di kalangan generasi mudanya melalui berbagai NGO, khususnya di Jakarta dan Yogyakarta. Di basis intelektual inilah, mereka mempromosikan berbagai kepentingan *civil society* melalui cara-cara non-politik, seperti pendidikan, intelektual, dan keagamaan. Para aktivis muda NU ini menulis berbagai artikel di media cetak dan menyelenggarakan seminar-seminar tentang pluralisme, toleransi, dan perlawanan terhadap politisasi Islam legal (*opposition to a legalistic politicized Islam*).[4]

---

3 Robin Bush, *Nahdlatul Ulama*, 93.

4 Ibid., 92.

Melalui jejaring NGO NU tersebut berbagai gagasan, semangat, dan visi *civil society* akhirnya juga tertransformasikan ke berbagai daerah, khususnya Jawa Timur. Di wilayah padat pesantren ini, perkembangan wacana pluralisme keagamaan juga menjadikan *civil society* sebagai basis agenda gerakan mereka. Averroes *Community* di Malang, misalnya, dalam kegiatan Sekolah Demokrasi yang dilaksanakan secara regular setiap tahun, tema pluralisme dan multikulturalisme merupakan bagian dari dimensi wacana *civil society* yang perlu ditegakkan.[5]

Komitmen Averroes *Community* dalam penegakan nilai-nilai pluralisme sebagai agenda *civil society* dapat dilihat dari pembentukan *pluralism watch* sebagai salah satu divisi advokasi dan *community organizer* pada Biro Eksternal Pusat Studi dan Pengembangan Kebudayaan (Puspek) Averroes. Puspek Averroes merupakan salah satu lembaga di bawah naungan Averroes *Community* yang memusatkan per-hatiannya pada wilayah kebudayaan. Pluralisme keagamaan sebagai salah satu masalah kebudayaan yang kurang dimengerti oleh masyarakat Jawa Timur yang plural, oleh karenanya menjadi bidikan utamanya. Dalam usahanya mempromosikan kesadaran pluralisme keagamaan ini Puspek Averroes melakukan berbagai kajian, penerbitan, penelitian, *monitoring*, dan pendampingan masyarakat marjinal.[6]

Dalam kasus penyesatan terhadap kelompok Yusman Roy di Lawang pada tahun 2005 dan *Jama'ah Syafa'at al-Sholawat* di Tumpang pada tahun 2008, Puspek Averroes memandangnya sebagai bentuk perusakan terhadap formasi kemanusiaan yang diakibatkan oleh determinasi politik

---

[5] Lihat Anita Lie (ed.), *Modul 005: Konsep Demokrasi* (Jakarta: KID, 2006), 35-40.

[6] Tim Penyusun, *Profil Averroes Community* (Malang: Averroes Community, 2008), 5.

penguasa.[7]Fenomena penyesatan seperti ini, menurut Romi Faslah, salah seorang fungsionaris Placid's Averroes, merupakan indikasi menguatnya fenomena Islam politik dalam segmen kebudayaan, yang dicirkan dengan sikap-sikap antimodernitas dan antidemokrasi. Bahkan, belakangan sikap-sikap tersebut semakin meluas menjadi antipluralisme, antiliberalisme, dan antisekularisme. Menurutnya, fenomena seperti itu merupakan bukti nyata adanya perselingkuhan antara politik dan kebudayaan dengan mengedepankan kepentingan sempit yang berada di balik konflik antarkelompok, khususnya konflik dalam ranah keagamaan.[8]

Pendekatan-pendekatan yang ditempuh dengan mengatasnamakan kekuasaan agama maupun politik oleh kelompok radikal tersebut terjadi karena mereka memang tidak memiliki pijakan tradisi dan wawasan kebangsaan. Namun, ironisnya sikap-sikap semacam itu belakangan juga telah mewarnai sebagian komunitas NU, khususnya pasca muktamar ke-31 di Solo. Oleh karena itu, sebagian kalangan NU lain yang merasakan dampak dari radikalisme tersebut, khususnya mereka yang berada dalam jalur perjuangan dan penguatan *civil society*, terdorong untuk menegas-kan kembali fondasi dan pijakan keagamaan NU dalam rangka meneguhkan fungsi Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin*.[9]

Menurut Zuhairi Misrawi, salah seorang kader muda NU asal Sumenep-Madura, NU harus selalu mengambil jalan moderat dan kontekstual dalam menyikapi keragaman dan perbedaan

---

[7] Edi Purwanto, salah seorang pengurus Puspek Averroes, *Wawancara,* Malang, 15 September 2009.

[8] Romi Faslah, *Wawancara*, 15 Oktober 2009, Malang.

[9] Konsep *rahmatan li al-'alamin* di sini, paling tidak dapat dipahami dalam dua pengertian. *Pertama*, sebagai konsep nilai yang berarti kasih sayang dan keterbukaan terhadap keragaman dan perbedaan (*plurality and diversity*). *Kedua*, sebagai konsep perlindungan terhadap minoritas, baik komunitas internal umat Islam sendiri maupun komunitas eksternal keragaman agama di Indonesia.

di tengah kehidupan bersama. Pandangan yang keras atau ekstrem tidak sesuai dengan--dan hanya bisa dikembangkan di luar--kaidah keberagamaan NU. Pendapatnya ini sedikitnya didasarkan pada tiga alasan:

Pertama, NU lahir dari dan untuk bangsa. Artinya, pertimbangan yang harus dikedepankan adalah pertimbangan kebangsaan, yang biasa disebut *al-maslahah al-'ammah* (kemaslahatan umum). Indonesia bukanlah negara Islam, melainkan negara kebangsaan yang berlandaskan Pancasila. Karena itu, NU harus menjadi organisasi yang dapat membela dan mempertahan-kan dimensi kebangsaan. Pada akhirnya, pandangan keagamaan yang diacu akan berbeda dengan kalangan yang mengacu pada paradigma negara Islam. Salah satu corak terpenting dari paradigma kebangsaan adalah menghargai dan menerima keragaman. Karena itu, NU akan menerima pluralisme sebagai salah satu metode untuk mengembangkan keragaman sebagai khazanah bagi pembangunan karakter kebangsaan. Pluralisme bukanlah hal yang berdiri sendiri, melainkan sebagai pilar terpenting dalam konteks kebangsaan. *Kedua*, NU telah menegaskan diri sebagai organisasi yang mengedepankan sikap moderat (*tawassuth*), toleran (*tasammuh}*), dan konsisten (*i'tidal*). Prinsip-prinsip ini harus menjadi pijakan dasar dalam mengambil keputusan, khususnya yang berkaitan dengan kebangsaan. Karena itu, dalam muktamar ke-27 di Situbondo, NU mengambil sikap politik untuk kembali ke khitah, sebagai gerakan kultural. Artinya, NU tidak lagi mengambil bagian dalam politik praktis dan tidak lagi memberikan dukungan politik

bagi kekuasaan. NU harus menjadi penyeimbang dan kontrol yang efektif bagi tegaknya keadilan dan kesejahteraan sosial serta institusi demokrasi pada dimensi yang lebih luas. Dengan demikian, prinsip moderat, toleran, dan konsisten mempunyai makna yang sangat luas untuk mewujudkan keseimbangan dan meluruskan pelbagai sikap ekstrem. *Ketiga*, NU dalam pandangan keagamaannya selalu mengacu kepada pelbagai khazanah dan tradisi yang berkembang dalam kesejarahan Islam. Sikap keberagamaan yang demikian sesungguhnya dalam rangka mengkritik kecenderungan sejumlah kelompok yang ingin menyempitkan pandangan keagamaan hanya pada pandangan zaman, tempat, dan mazhab tertentu. Dalam muktamar terakhir di Solo, NU menegaskan kembali pentingnya menjadikan pandangan ulama' empat mazhab, Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali, sebagai rujukan dalam mengambil sebuah hukum. Sebab, bila hanya mengambil satu mazhab, maka akan mudah terjebak pada sikap eksklusif, bahkan kadang menyalahkan, mengafirkan, dan memurtadkan pandangan lain yang berbeda. Karena itu, melihat sebuah masalah dari sudut pandang empat mazhab harus menjadi kerangka metodologi dalam pengambilan hukum Islam untuk melahirkan pelbagai kesimpulan yang beragam. Dan pada akhirnya pandangan yang diambil adalah pandangan yang lebih mendekati dan mendorong kemaslahatan umum (*al-ahkam ukhidat al-arfaq minha*).[10]

[10] Zuhairi Misrawi, "NU Tak Sesatkan Ahmadiyah", *Koran Tempo*, 16 September, 2005.

Pola pikir dan paradigma keagamaan, Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin*, inilah yang menjadi pijakan NU dalam menjalani kehidupan berbangsa dan ber-negara. Oleh karena itu, sikap toleran dan moderat semestinya harus diambil oleh NU dalam menyikapi berbagai keragaman beragama dan berkeyakinan, terutama di tengah menguatnya pandangan yang cenderung hitam-putih, politis, dan menafikan pluralitas. NU sebagai salah satu model Islam Indonesia sudah pada tempatnya mempertahankan sikap seperti ini, agar dapat menjaga nilai-nilai luhur yang telah sejak lama dipedomani oleh masyarakat nusantara dan dilembagakan menjadi moto, *Bhineka Tunggal Ika*, dalam dasar Negara Indonesia, yakni Pancasila.

KONSEPTUALISASI TENTANG PLURALISME KEAGAMAAN

Sebagai organisasi sosial yang berwatak keagamaan ala *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, NU sejak awal telah menempatkan dirinya dalam kehidupan berbudaya, berperadaban, dan berbangsa selaras dengan kondisi objektif Indonesia yang pluralistik.[11] Oleh karena itu, dalam melakukan pembaharuan dan menjalani kehidupan sosial NU menerapkan cara pandang dan metodologi tersendiri yang dikenal dengan *al-fikrah al-nahdliyyah*. Sahal Mahfudh memaknainya sebagai suatu landasan berfikir bagi warga NU yang mengacu pada lima kaidah atau prinsip, yaitu prinsip moderat (*tawassuthiyah*), toleran (*tasammuhiyah*), reformasi (*ishlahiyah*), dinamis (*tathawwuriyah*), dan metodologis (*manhajiyah*).[12]

---

[11] K. H. A. Sahal Mahfudh, *Pidato Iftitah: Rais 'Am Pengurus Besar Nahdlatul Ulama pada Pembukaan Muktamar ke-32 Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Sekretariat Muktamar NU ke-32 PBNU, 2010), 5.

[12] Ibid., 6.

Kelima prinsip tersebut pada implementasinya menjadi ciri khas NU dalam mengukur dan menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia maupun umat Islam di berbagai belahan dunia. Dalam konteks itu, kelima prinsip tersebut dapat dipandang sebagai konsepsi kebangsaan (*nadzariyat wathaniyah*) dan bahkan konsepsi global (*nadzariyat 'alamiyyah*).[13]

Pluralitas keagamaan, sebagaimana telah diketahui, bukan saja merupakan realitas keindonesiaan dan dunia pada umumnya, namun juga telah berkembang menjadi permasalahan sosial yang dihadapi oleh bangsa Indonesia dan bangsa-bangsa lain di seluruh dunia. Dalam konteks inilah NU memainkan peranan penting dalam ikut menentukan perjalanan sejarah bangsa Indonesia, khususnya dalam usaha menjaga keutuhan umat dari berbagai dampak negatif pluralitas bangsa ini. Bagi NU, para ulama' maupun warga *nahdliyyin* harus hadir di tengah problematika kemajemukan masyarakat sebagai pihak yang mampu memahami dan mengenali dengan baik kemaslahatan semua makhluk, termasuk manusia (*faqih fi mashalih al-khalqi*).[14]

Dalam usaha menjawab persoalan yang dapat timbul dari pluralitas keagamaan, *Jama'ah* NU Jawa Timur menampakkan pengertian, sikap, dan perilaku yang berbeda-beda mengenai pluralisme itu sendiri. Dengan kata lain, nilai (*values*)[15] dan norma (*norms*)[16] yang telah ditetapkan oleh *Jam'iyyah* NU

---

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] Nilai dapat dipahami sebagai identifikasi hal-hal yang dianggap ideal, tujuan yang paling tinggi, atau standar yang bersifat umum untuk memastikan baik dan buruk atau yang disukai dan dibenci.

[16] Norma adalah sesuatu yang lebih spesifik dari nilai. Ia merupakan kaidah yang mengatur perilaku (*rules governing behavior*) Norma menetapkan perilaku yang diperlukan, yang dapat diterima, atau yang dilarang dalam keadaan tertentu.

terkait dengan peranannya (*role*)[17] dalam menciptakan situasi sosial keagamaan yang merefleksikan kesadaran pluralisme keagamaan mengalami fluktuasi dan dinamikanya sendiri di Jawa Timur.

Secara kelembagaan, PWNU Jawa Timur menegaskan bahwa Aswaja sebagai ideologi keagamaan maupun *manhaj al-fikr* merupakan paradigma dan pendekatan bagi warga NU dalam bertindak, baik dalam berhubungan secara vertikal kepada Tuhan maupun secara horisontal dengan masyarakat dan negara. Karakter warga *nahdliyyin,* secara substantif, berdasarkan ajaran Aswaja tersebut mengikuti nilai-nilai *tawassuth-i'tidal* (moderat-keadilan), *tasammuh* (toleransi), *tawazzun* (seimbang), dan *amr ma'ruf nahy munkar*.[18] Nur Salim, *Katib Shuriah* PCNU Kota Malang, menjelaskan:

> Berdasarkan nilai-nilai yang secara tegas dinyatakan dalam keputusan organisasi, seperti tertuang di dalam Naskah *Khitthah* 1926, maka PCNU Kota Malang tidak mengambil sikap melawan atau menolak terhadap gagasan dan praktek pluralisme keagamaan yang berkembangan di kalangan NU. Para kiai sepuh yang memiliki tingkat kearifan spiritual yang tinggi pada umumnya tidak menunjukkan reaksi yang berlebihan terhadap isu pluralisme tersebut, karena mereka menyadari betul bahwa nilai yang telah diamanatkan oleh NU memang memberikan tempat terhadap dinamika keagamaan seperti ini. Hanya harus diakui, memang secara tegas

[17] Peranan adalah sekumpulan norma terkait dengan kedudukan tertentu dalam suatu masyarakat. Dalam konteks ini yang akan dilihat norma-norma yang telah disusun oleh NU sebagai organisasi sosial keagamaan dalam mempromosikan dan menegakkan kesadaran pluralisme keagamaan di Jawa Timur.

[18] Tim PWNU Jawa Timur, *Aswaja an-Nahdliyah: Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama'* (Surabaya: Khalista dan Lajnah Ta'lif wan Nasyr [LTN] NU Jawa Timur, 2009), iv.

> NU belum memiliki rumusan yang dapat dijadikan sebagai acuan dalam memahami konsep pluralisme itu sendiri. Oleh Karen itu, wajar jika di sana-sini masih terlihat adanya pro dan kontra terhadap ide pluralisme di kalangan warga NU.[19]

Di lingkungan organisasi NU Jawa Timur memang belum ditemukan adanya formulasi intelektual yang baku mengenai konsep pluralisme keagamaan. Selama ini, pluralisme keagamaan tersebut hanya dapat dilihat dari sikap dan perilaku warga NU yang toleran dan akomodatif terhadap keberadaan umat agama lain. Hal ini dapat dilihat dari kesediaan PWNU maupun PCNU di berbagai kota di Jawa Timur untuk berpartisipasi dalam menjaga keamanan perayaan Natal dan Tahun Baru di berbagai tempat ibadah umat kristiani.[20] Dalam hal ini, pluralisme keagamaan masih dipahami secara normatif, sebagai suatu kebijakan *Jam'iyyah* NU yang menjamin adanya kebebasan dan keamanan dalam melaksanakan kegiatan keagamaan bagi pemeluk agama lain. Tetapi, paling tidak--sekalipun masih normatif sifatnya--sikap toleransi tersebut sudah sejalan dengan salah satu pengertian pluralisme yang ditujukan pada paham atau aliran yang mengakui, memahami, dan mengoptimalkan kondisi pluralitas untuk kesejahteraan bersama.[21] Dalam pengertian ini, pluralisme yang terwujud dalam suatu kebijakan seperti itu diistilahkan juga dengan sebutan pluralisme politis. Sedangkan Legenhausen menyebut pluralisme ini dengan istilah "pluralisme religius normatif",

---

[19] Nur Salim, *Wawancara*, 20 Maret 2010, Malang.

[20] Jawa Pos, 25 Desember 2009.

[21] Nura Fadil Lubis, "Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam," (*Makalah*, dalam Seminar "*Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi*" yang diselenggarakan oleh *Institute for Peace and Human Rights*, Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Institut DIAN/Interfidei Yogyakarta, dan STT HKBP Pematang Siantar, 7 November 2007), 7. Nura Fadil Lubis adalah Guru Besar dan Direktur Pascasarjana (S3) IAIN Sumatera Utara, Medan.

yakni pluralisme moral yang berbentuk ajakan untuk menyebarkan toleransi terhadap para penganut agama dan menjauhi arogansi dalam beragama.[22]

Sedangkan pluralisme yang lainnya lagi adalah pluralisme kultural dan struktural. Dalam pengertian ini, pluralisme adalah kesediaan dan ketrebukaan semua pihak akan adanya keragaman budaya dan berupaya sebisanya agar setiap etnis, agama, dan budaya memiliki kebebasan untuk mengembangkan dirinya. Untuk itu, memerlukan dukungan struktur sosial yang bukan saja kondusif, lebih dari itu mendukung terlaksananya masyarakat multi etnis dan multi relijius.[23] Konsep pluralisme kultural ini dapat ditelusuri dari berbagai gagasan dan pemikiran para akademisi dan aktivis NU dalam berbagai karya-karya intelektual mereka maupun dari praktek pluralisme dimotori oleh NGO dan individu dalam kehidupan sosial keagamaan di Jawa Timur.

Konsep pluralisme kultural tersebut, misalnya, dapat dilihat dari partisipai dan keterlibatan C-Mars Surabaya dalam melakukan advokasi terhadap kelompok minoritas keyakinan yang menjadi korban dari aksi dan fatwa penyesatan yang dilakukan oleh MUI, aparat keamanan, dan warga sipil di Jawa Timur, seperti seperti terhadap kaum *Syi'ah* di Bangil-Pasuruan dan Sampang-Madura, pengikut Yusman Roy di Lawang dan *Jama'ah Syafa'at al-Sholawat* di Tumpang-Malang, *Jama'ah Wahidiah* di Tlanakan-Pamekasan, Pengikut *Baha'i* di Tulungagung, Jama'ah Pengajian Ilmu Kalam Santriloka di Mojokerto, dan lain-lain.[24] Advokasi serupa juga dilakukan

---

[22] Muhammad Legenhasusen, *Islam and Religious Pluralism* (London: Alhoda Publishers, 1999). Lihat juga edisi terjemahannya dalam, Arif Mulyadi dan Anda Farida, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama* (Jakarta: Lentera Baristama, 2002).

[23] Ibid., 8.

[24] Lihat, Tim Penyusun, *Annual Report 2008 on Belief and Religious Pluralism in*

oleh para pengurus Lakpesdam PCNU Kota Malang, yang tergabung dalam Forum Komuniskasi Antarumat Beragama (FKAUB) Malang, khususnya pada kegiatan pemberdayaan masyarakat multi-agama di Kecamatan Dau-Kabupaten Malang dan Jombang melalui kegiatan "Pengentasan Kemiskinan untuk Kerukunan Antarumat Beragama", yaitu berupa kegiatan penggemukan binatang sapi ternak. Selain itu, mereka juga mengadakan kegiatan "Saling Tukar Informasi Keyakinan Antarumat Beragama" yang dilakukan secara bergiliran, dari rumah warga Muslim ke warga Kristiani secara regular.[25]

Menurut AS. Hikam, keterlibatan dan partisipasi aktivis NGO NU dalam aksi advokasi pluralisme semacam itu merupakan suatu wujud pemahaman mereka terhadap Islam secara konktekstual, konkrit dan manusiawi. Islam yang mereka cari bukan Islam yang konvensional, yang tidak manusiawi, dan anti kepada yang lain, sebaliknya adalah Islam yang memiliki kontribusi nyata dalam kehidupan sosial.[26] Oleh karena itu, pluralisme pun juga mereka posisikan sebagai suatu gerakan kultural yang tidak boleh berhenti pada tataran doktrin, gagasan, ataupun pemikiran, lebih dari itu ia harus ditempatkan dalam pengertiannya yang praksis, yakni meng-ambil bentuk advokasi, transformasi, dan monitoring kehidupan beragama yang mampu mewujudkan kesejahteraan sosial.

Indonesia (Jakarta: The Wahid Institute, 2008); The Wahid Institute, *Montly Report on Religious Issues*, edisi ke-6, Januari 2008, Jakarta; C-Mars, *Syahadah: Newsletter on Religious Pluralism*, edisi 03, Oktober 2009, Surabaya; dan Tim Penyusun, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008* (Yogyakarta: *Center for Religious and Cross-cultural Studies* [CRCS] Universitas Gadjah Mada, 2008).

[25] Syafi', Ketua Lakpesdam PCNU Kota Malang, *Wawancara*, 25 April 2010, Malang.

[26] Muhammad AS Hikam, "Anak Muda NU, Kultur Hibrid dan Negara," dalam Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 267-268.

Alwi Shihab juga mengisyaratkan, bahwa dalam pluralisme yang terpenting adalah bukan semata-mata berupa pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, namun juga keterlibatan aktif seseorang atau kelompok di dalamnya. Partisipasi tersebut ditunjukkan melalui sikap interaktif secara positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak melakukan klaim dan monopoli atas suatu kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada.[27]

Wajah-wajah pluralisme kultural seperti inilah yang banyak digagas dan dipraktekkan oleh kalangan muda NU, termasuk di Jawa Timur, walaupun tidak semuanya berada di tataran advokasi. Ada juga yang bergumul dengan analisis epistemologi agama-agama, kajian kebijakan publik untuk kehidupan beragama, hingga mereka yang menggunakan media seni untuk merukunkan kehidupan antar-umat beragama. Dimensi pluralisme kultural yang terakhir ini dapat dilihat dari aksi dan gerakan NU muda yang tergabung dalam NGO "Sanggolangit" di Kediri.[28]

Mahpur, salah seorang pengurus Lakpesdam PCNU dan fungsionaris *Waqi'ah Institute* Kota Malang, dengan mengadaptasi pemikiran Gus Dur, menegaskan bahwa keberadaan Islam sebagai agama hanya akan dirasakan oleh umat manakala ia mampu menciptakan tatanan masyarakat yang damai dan menawarkan kesejah-teraan. Selain itu, populisme Islam juga akan segera bergeser ke arah elitism ketika ia tidak sanggup memperjuangkan harkat dan martabat kaum *dlu'afa'* dan mereka yang terpinggirkan secara struktural (*mustadl'afin*). Kehadiran Islam dalam relasi-relasi kuasanya dengan negara harus merefleksikan semangat kemanusiaan tersebut agar masyarakat dapat merasakan harmoni, keadaban, dan

---

[27] Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41-42.

[28] Maftuhin, *Wawancara*, 20 Juni 2009, Malang.

keadilan.[29] Jadi, konsep pluralisme keagamaan di sini, menurut kalangan muda NU Jawa Timur, harus dimaknai lebih dari sekadar konsepsi teologis, yaitu sebagai instrument gerakan sosial atau *civil society* yang dapat menjamin perdamaian dan kesejahteraan sosial dalam kehidupan bersama.

> Eksistensi diri dan cara pandang dalam melihat "yang lain" ini membawa konsekuensi sosial bagaimana sang subyek menempatkan dan memperlakukan "yang lain". Prinsip, pandangan hidup, keyakinan, identitas, agama yang menjadi sumber identitas diri, nyatanya cenderung melahirkan ekspresi yang menganggap rendah terhadap *the others*, bahkan tak jarang meniadakan *the others*. Karena itu, dalam konteks keragaman hidup, mengakui perbedaan saja tidak cukup. Lebih dari itu, mengakui dan memberi ruang hidup bagi eksistensi "yang lain" serta serius membangun koeksistensi yang dibangun atas dasar *trust* dan semangat kebersamaan seharusnya menjadi artikulasi diri dalam menyenandungkan irama kehidupan bersama entitas lain.[30]

Levi Riansyah juga memberikan catatan atas pemakaian diksi pluralisme yang ia pandang kurang sesuai diartikulasikan dalam konteks maraknya fenomena gesekan bahkan konflik lintas suku, agama, dan antaraliran kepercayaan (SARA) di Indonesia selama satu dekade reformasi ini. Dalam rangka menjaga integritas bangsa, idiom multikulturalisme nampaknya lebih bisa diterima daripada "pluralisme", karena kata yang

---

[29] Mohammad Mahpur, "Mendaulat Gus Dur sebagai Pahlawan Nasional," dalam Moh. Syafi', dkk., *Gus Dur: Sebuah Testimoni Lintas Agama* (Malang: Lakpesdam PCNU Kota Malang, 2010),

[30] Levi Riansyah, Direktur Puspek Averroes Malang, *Wawancara*, 19 Desember 2009, Malang.

terakhir ini menimbulkan banyak resisitensi bagi kalangan agamawan konservatif.

Tetapi, masalah sebenarnya bukan terletak pada kesan negatif yang melekat pada pluralisme ataukah multikulturalisme, karena kedua konsep itu sendiri pada awalnya digunakan sebagai alternatif atas paham etnosentrisme[31] yang telah dinilai gagal dalam menyelesaikan dampak negating yang timbul akibat semakin besarnya arus migrasi dan globalisasi di Barat. Antara multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki nuansanya masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki struktur dan kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih menunjuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik, paling tidak untuk warganya.[32]

Jadi, terkait dengan resistensi sebagian kalangan terhadap penggunaan diksi pluralisme, sebagaimana ditengarai oleh Levi Riansyah di atas, maka kuncinya adalah bagaimana membangun kesadaran kolektif di tengah masyarakat yang plural ini. Meminjam kesimpulan Emile Durkheim, masyarakat

---

[31] adalah suatu paham yang hendak mengukur dan menghakimi segala sesuatu berdasarkan ukuran nilai dan etnisnya sendiri. Paham etnosentrisme ini dalam implementasinya kerap menimbulkan prasangka (*prejudice*) dan stereotip (*stereotype*) di antara warga masyarakat yang majemuk, sehingga mendorong meningkatnya sikap dan perilaku negatif. Prasangka adalah sikap dan perbuatan memutuskan seseorang atau sekelompok orang tanpa didukung oleh data yang memadai. Misalnya, tanpa adanya penyelidikan terlebih dahulu, seseorang dinilai "keras" hanya karena ia berasal dari kalangan etnis tertentu. Sedangkan stereotip adalah pelebaran suatu temuan terbatas hingga menjeneralisasi semua anggota kelompoknya. Misalnya, ditemukan sekelompok pemuda dari suatu etnis yang melakukan penipuan, lantas disimpulkan bahwa semua etnis tersebut tidak dapat diterima dalam lingkungan sosial. Fadil Lubis, Radikalisme dan Pluralisme, *ibid*., 6.

[32] Ibid.

itu sendiri sebenarnya adalah *before all else is an active cooperation* (yang paling utama adalah kerjasama aktif).[33] Atas dasar itu, kenapa konsep pluralisme keagamaan menghendaki arti lebih dari sekadar pengakuan atas adanya perbedaan (toleransi), tetapi lebih pada perlunya keterlibatan aktif masyarakat dalam mempromosikannya. Karena, memang kesadaran kolektif masyarakat itu dibangun dan digerakkan oleh sentimen dan kepercayaan bersama, sehingga ia membutuhkan tindakan bersama.

Inilah alasannya, kenapa beberapa kalangan aktivis pro-pluralisme di dalam NU Jawa Timur, khususnya mereka yang tergabung di dalam NGO, lebih menge-depankan aksi dan memahami Islam secara praksis, karena masyarakat lebih menanti kebersamaan aktif ketimbang doktrin-doktrin konvensional yang bersifat normatif. Konseptualisasi pluralisme keagamaan di dalam NU Jawa Timur dibangun oleh para pendukungnya, terutama dari kalangan NGO NU di atas landasan berfikir sosiologis seperti ini ketimbang tologisnya.

DISEMINASI GAGASAN PLURALISME KEAGAMAAN

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa wacana pluralisme dan toleransi dalam NU memiliki akar-akar teologis dan ideologis yang sangat panjang, hingga beberapa abad ke belakang.[34] Tetapi, pluralisme sebagai salah satu wacana kontemporer *civil society* di dalam NU dapat ditelusuri penyebarannya dari landasan berfikir atau filosofi yang mendasari gerakan *khitthah* 1926 pada Muktamar NU ke-27 tahun 1984 di Situbondo. Menurut Robin Bush, paling tidak satu dekade sebelum keputusan resmi NU kembali pada *khitthah* tersebut dilakukan, para intelektual dan aktivisnya, terutama

[33] Ibid.

[34] Robin Bush, *Nahdlatul Ulama*, ibid., 87.

yang berada di barisan generasi muda, seperti, Ahmad Shiddiq, Abdurrahman Wahid, Fahmi Syaifuddin, Sahal Mahfudz, Muchit Muzadi, Mustofa Bisri, dan Masdar Farid Mas'udi, telah membuka jalan bagi dimulainya pembaharuan pemikiran atas tafsir teks-teks keagamaan dan berusaha menjadikan pesantren sebagai pusat pembelajaran dan agen perubahan.[35] Pada akhirnya, upaya ini menjadi gerakan intelektual untuk mengembalikan relevansi keagamaan dan ekonomi NU bagi komunitasnya di pedesaan, yang didukung oleh budaya dan wibawa para kiai pesantren.

Sebagai pusat gerakan dalam mengawali misi perubahan di dalam tubuh NU tersebut, maka didirikanlah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) pada tahun 1983 di Jakarta. Pendirian P3M oleh kalangan NU ini memperoleh dukungan dari para aktivis modernis dan tradisionalis yang tergabung di dalam LP3ES (Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi Sosial). Suatu NGO yang berdiri pada tahun 1971 dan telah melahirkan banyak gagasan dan pemikiran besar dari para tokoh dan aktivisnya, seperti M. M. Billah, Emil Salim, dan Abdurrahman Wahid, di seputar wacana ekonomi, politik, demokrasi, HAM, dan sosial kemasyarakatan.

Wacana-wacana baru yang dipromosikan oleh kedua lembaga NGO ini telah memberi contoh dan inspirasi kepada banyak aktivis dan pemikir muda NU. Sejumlah mahasiswa NU yang mengambil studi pada IAIN di berbagai daerah juga tidak lepas dari sentuhan gagasan dan pemikiran baru yang mengalir dari karya-karya para tokoh NGO tersebut melalui organisasi kemahasiswaan ekstra kampus, yaitu PMII. Melalui kegiatan diskusi, seminar, interaksi dengan mahasiswa dari latar belakang yang berbeda, dan ditunjang dengan bacaan yang

[35] Ibid.

semakin luas diseminasi gagasan dan pemikiran keislaman dan keindonesiaan terjadi di dalam organisasi kemahasiswaan bentukan NU pada tahun 1961 tersebut.

Perkembangan pemikiran dan kegiatan sosial di dalam komunitas NU pada paroh terakhir tahun 1970-an dan paroh pertama 1980-an ini semakin menemukan momentumnya setelah Muktamar NU ke-27 di Situbondo tahun 1984 memutuskan untuk mengalihkan perhatian *Jam'iyyah NU* dari arena politik pada *syu'un ijtima'iyyah*, yakni perhatian pada masalah-masalah sosial dan wacana, perkembangan pemikiran Islam yang "relevan".[36] Pola pikir dan paradigma gerakan NGO yang telah mempengaruhi generasi muda NU sejak 1970-an itu, telah mendorong Gus Dur, sebagai ketua umum PBNU hasil Muktamar Situbondo tersebut, untuk mereplikasi paradigma gerakan NGO tersebut dengan mendirikan beberapa lembaga otonom, seperti LAKPESDAM NU yang berdiri pada bulan April 1985.[37]

Sentuhan-sentuhan program maupun aktivitas P3M dan Lakpesdam NU itu selama satu dekade mampu menghembuskan semangat perubahan secara dinamis, terutama di kalangan kaum muda. Gejala perubahan itu terlihat dari adanya gairah pemikiran di antara mereka, bahkan sampai berani mempertanyakan berbagai inter-pretasi khzanah keislaman klasik yang sudah mapan di pesantren sekalipun. Dinamika pemikiran keislaman ini, dari tahun ke tahun ternyata semakin memberikan energi kepada kalangan muda NU untuk melanjutkan pencarian relevansi tradisi Islam dengan kehidupan modern maupun keindonesiaan. Untuk keperluan tersebut, maka berbagai mahasiswa NU yang

[36] Martin van Bruinessen, "NU: Jama'ah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif", dalam Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004), xv.

[37] Ibid., 19.

biasanya tergabung dalam organisasi PMII di IAIN maupun PTU seakan berlomba mendirikan LSM atau NGO di provinsi maupun kotanya masing-masing, sesuai dengan tema gerakan maupun basis pemikiran dan sosial yang sedang mereka perjuangkan.

Pluralisme keagamaan, sebagai salah satu dari tiga agenda gerakan *civil society*, merupakan isu sosial-keagamaan yang memperoleh perhatian sangat luas di kalangan NGO aktivis muda NU. Gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme ini mengalami proses produksi dan reproduksi sangat intensif di tengah pergumulan para aktivis NGO tersebut. The Wahid *Institute*, misalnya, menjadikan pluralisme keagamaan ini sebagai misi utama yang didiseminasikan melalui motonya, *Seeding Plural and Peaceful Islam* (menabur benih kemajemukan dan Islam damai). Berbagai strategi mereka lakukan untuk menyebarkan kesadaran plural tersebut, dari yang bersifat persuasif, kooperatif, hingga yang terencana. Secara persuasif, WI menerbitkan beberapa tabloid yang secara khusus melaporkan berbagai pelanggaran dan penyimpangan kehidupan beragama di Indonesia sejak tahun 2007 hingga 2009, seperti *Montly Report on Religious Issues* (MORI), *Tabloid Warta*, *Annual Report on Belief and Religious Pluralism in Indonesia 2008*, dan beberapa buku yang mengangkat kesadaran pluralisme seperti *Ragam Ekspresi Islam Nusantara; Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, dan lain-lain. Begitu juga, Lakpesdam PBNU sejak tahun 1997 sampai sekarang menerbitkan jurnal "Taswirul Afkar" yang mengangkat isu-isu pemikiran tentang keislaman, HAM, demokrasi, pluralisme keagamaan, dan lain-lain. Isu-isu mengenai pluralisme dapat dilihat dari beberapa edisi, seperti Edisi No. 1/Mei-Juni 1997, Edisi No. 7 Tahun 2000, Edisi No. 10 Tahun 2001, dan

khususnya Edisi No. 11 Tahun 2001 yang mengangkat tema tentang "Menuju Pendidikan Islam Pluralis".

Gagasan dan praktek pluralisme keagamaan yang tersebarkan melalui berbagai diskusi, seminar, dan advokasi yang dilakukan oleh berbagai NGO di Jakarta dan Yogyakarta memiliki pengaruh yang luas dan memberikan inspirasi bagi gerakan serupa yang dilakukan oleh beberapa NGO di berbagai provinsi, termasuk di Jawa Timur. Di wilayah NU yang paling padat pesantren dan dijadikan sebagai barometer pluralisme keagamaan ini diseminasi gagasan dan praktek pluralisme keagamaan juga terjadi melalui aktivitas diskusi, seminar, dan advokasi yang diinisiasi oleh kalangan muda NU yang tergabung dalam beberapa NGO maupun badan-badan otonom NU di tingkat wilayah maupun cabang.

Lakpesdam PCNU Kota Malang, misalnya, dalam usahanya mempromosikan kesadaran pluralisme keagamaan, selain diskusi rutin yang dilakukan setiap bulan, advokasi ke basis masa PCNU di desa-desa, dan melibatkan diri dalam pembentukan Forum Kerukunan Antarumat Beragama (FKAUB) maupun forum atau lembaga kerukunan yang lain di Kota Malang, juga menerbitkan *bulletin* pluralisme yang terbit satu bulan sekali, dengan nama "Al-Musawa" dan "Tasammuh". *Bulletin* "Al-Musawa" yang berisi kolom opini, wawancara, dan laporan di seputar pluralisme keagamaan ini mulai terbit sejak awal tahun 2009 dan pada awal tahun 2010 ini berganti nama dengan "Tasammuh". Sekalipun media diseminasi gagasan pluralisme ini masih dikemas dalam bentuk *bulletin* dengan 6-8 (enam-delapan) halaman, namun mendapat respons yang sangat luas di tengah masa akar rumput (*grass root*) NU di Kota Malang. Gambaran mengenai respons warga *nahdliyyin* terhadap pentingnya penerbitan *bulletin*

tersebut dinyatakan oleh salah seorang jama'ah di Kecamatan Kedungkandang sebagai berikut:

> Kami, para jama'ah pengajian yang dibina oleh Ust. Marzuki Mustamar, ketua PCNU Kota Malang, menyambut baik penerbitan *bulletin* bulanan tersebut, karena warga kami di sini sebagiannya beragama non-Islam. Dengan adanya *bulletin* ini, warga menjadi memiliki pengertian mengenai pentingnya kerukunan antarumat beragama, sehingga wilayah di sini relatif aman dari konflik antaragama. Kebanyakan warga NU di sini memiliki sikap yang menghargai terhadap perbedaan keyakinan, karena selain sering mendengarkan nasehat dari ustadz juga memperoleh bahan bacaan yang menuntun masyarakat agar memiliki sikap toleran terhadap orang lain yang berbeda agama. Pada saat perayaan natal kemarin, misalnya, umat Kristen di sebelah merayakannya dengan sederhana dan kami pun mendapatkan kiriman makanan ringan. Warga NU disini sudah biasa dengan hal itu, jadi tidak ada masalah, karena ustadz tidak melarang kami untuk menerima "berkat" dari mereka.[38]

Pengalaman serupa juga dijumpai di Surabaya, pada saat peneliti sedang berbincang dengan beberapa fungsionaris C-Mars di kantornya. Pada saat itu, bertepatan dengan perayaan natal tahun 2009. Di tengah-tengah perbincangan, kemudian datang wanita keturunan etnis cina, yang menurut pengakuannya saat itu, baru saja selesai merayakan natal di gereja setempat. Semua teman-teman C-Mars menyampaikan ucapan selamat natal dan tentu saja peneliti juga melakukan

---

[38] Qawi, *Wawancara*, 21 Maret 2010, Malang.

hal serupa. Mereka terlihat sudah saling akrab dan sepertinya hubungan pertemanan itu sudah terjalin sejak lama. Namun, yang menarik perhatian peneliti bukan pada lama-nya pertemanan dan keakraban tersebut, lebih dari itu adalah konstruksi keberagamaan yang didasari oleh kesadaran pluralitas seperiti ini mampu menciptakan koeksistensi tanpa mengaburkan identitas keagamaannya masing-masing. Jika narasi ini dapat dipandang sebagai pengalaman keberagamaan yang lebih manusiawi, lantas masih adakah praktek keberagamaan yang lebih indah bila dibanding dengan kesediaan untuk menghargai perbedaan tersebut.

Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di negeri yang plural seperti Indonesia ini, kesediaan untuk mengakui adanya pluralitas tersebut merupakan salah satu pilar demokrasi. Kehidupan bangsa Indonesia pasca reformasi tahun 1998 dihiasi dengan penyingkiran komunitas-komunitas marjinal atas dasar perbedaan iman, budaya, gender, maupun seksualitas. Padahal, gerakan reformasi Indonesia sendiri diproklamasikan dengan tujuan terciptanya suatu tatanan masyarakat demo-krasi, setelah selama tiga dekade lebih hidup dalam tekanan otoritarianisme rezim. Oleh karena itu, dalam memelihara demokrasi yang tercermin dari adanya keragaman atau warna-warni (*heteroglossia*) masyarakat Indonesia, C-Mars menetapkan suatu visi:

> Demokrasi hanya bisa tegak dengan pengakuan atas keberagaman serta pengakuan dan pemenuhan hak-hak semua kelompok iman, budaya, gender dan seksualitas, dimana hal itu merupakan bagian niscaya dari penegakan hak-hak asasi manusia.[39]

---

[39] Brosur, *Center for Marginalized Communities Studies* (C-Mars), Surabaya.

Misi untuk membela dan mempertahankan hak-hak komunitas, terutama yang terkait dengan hak-hak berkeyakinan, budaya, gender, dan seksualitas dengan menggunakan perspektif HAM dan Islam menjadi komitmen C-Mars dalam usahanya menegakkan demokrasi di Indonesia. Komitmen penegakan demokrasi tersebut didisemenasikan melalui berbagai macam kajian dan dinyatakan dalam berbagai bentuk aksi di tengah masyarakat Jawa Timur. Kajian secara tulisan mengenai pluralisme keagamaan pada jumlah yang besar dituangkan oleh para fungsionaris C-Mars dalam bentuk buku, jurnal, maupun *newsletter*, baik diterbitkan oleh C-Mars sendiri maupun NGO yang lain. Adapun aksi-aksi yang dilakukan oleh C-Mars pada umunya berbentuk *monitoring* dan pendampingan terhadap kelompok-kelompok marginal yang terkait dengan beberapa kasus pelanggaran, seperti penyesatan terhadap kelompok/individu, kekerasan berbasis keagamaan, regulasi bernuansa agama, isu tempat ibadah, isu hubungan antarumat beragama, dan fatwa-fatwa keagamaan.[40]

Pola-pola diseminasi gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme keagamaan melalui pendekatan kajian dan aksi *monitoring* maupun advokasi terhadap kelompok dan individu di tengah masyarakat Jawa Timur seperti itu juga dilakukan NGO yang lainnya. Misalnya, Toleransi: Lembaga Kajian Lintas Agama di Kota Malang, dalam mempromosikan gagasan dan pemikiran pluralisme keagamaan menyeleng-garakan Studi Intensif Islam Kristen (SIKI) setiap tahun sekali sejak tahun 2002. Kegiatan ini dilaksanakan di Lembaga Pendidikan Teologia "Balewiyata" Kota Malang yang diikuti oleh beberapa NGO, pesantren, akademisi, dan delegasi para pendeta dan romo dari seluruh Indonesia. Melalui kegiatan ini dihasilkan Jurnal "Toleransi" yang terbit dua kali dalam satu tahun.

---

[40] Ahmad Zainul Hamdi, "Profil Kehidupan Beragama/Berkeyakinan Jawa Timur Tahun 2008", dalam *Laporan Akhir Tahun 2008* (Surabaya: C-Mars, 2008).

Lakpesdam PCNU Jombang, sebagaimana NGO kalangan muda NU yang lain, juga mengadaptasi pola fikir dan paradigma gerakan NGO dalam usahaya mempromosikan dan membangun kesadaran pluralisme keagamaan di Jawa Timur. Komitmennya terhadap penegakan kesadaran pluralisme tersebut dengan tegas dinyatakan dalam agenda kerja tahunannya dalam bahasa Inggris:

> Lakpesdam NU Jombang promotes the strengthening of moderate Islamic organisations to respond appropriately to current development problems and to foster interreligious understanding by engaging in interreligious discourse. Lakpesdam NU Jombang holds monthly interreligious discussion groups within its office, facilitates inter-religious seminars with represent-tatives from religious based NGO's and other civil society groups in order to identify mechanisms and models for strengthening civil society, and it encourages a moderate interpretation of Islam by promoting the critical analysis of religious texts in light of the cultural context in which they were written. [41]
>
> Lakpesdam NU Jombang mempromosikan penguatan organisasi-organisasi Islam moderat untuk merespons sewajarnya terhadap masalah-masalah perkembangan terakini dan untuk membantu perkembangan pemahaman antaragama dengan menggunakan wacana antaragama. Lakpesdam NU Jombang menyelenggarakan kelompok diskusi antaragama secara bulanan di dalam kantor, memfasilitasi seminar-seminar antaragama dengan

[41] http://www.lakpesdamnu.jombang.com. Diakses pada tanggal 20 November 2009.

> per-wakilan NGO keagamaan dan kelompok *civil society* yang lain, dan mendorong pemahaman Islam yang moderat dengan cara mempromosikan analisis kritis tentang teks-teks keagamaan dari sudut pandang konteks budaya dimana teks tersebut ditulis.

Bagi kebanyakan kalangan muda NU yang tergabung dalam berbagai NGO tersebut, diseminasi gagasan dan praktek pluralisme keagamaan melalui agenda-agenda kajian maupun aksi sosial seperti itu merupakan amanat bangsa Indonesia yang telah tertulis dengan jelas di dalam Undang-undang. Direktur Lingkar Indonesia untuk Keadilan (LINK) Jombang, Aan Anshori, menegaskan, bahwa sikap toleran atas perbedaan agama, aliran maupun etnis menjadi harga mati dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia yang majemuk. Menurutnya, "kalau ada seseorang atau kelompok yang tidak mau menghargai perbedaan keyakinan, sama artinya dengan dia tidak mau menghargai Undang-undang Negara".[42]

---

[42] Lihat dalam M. Syafi'i, "*Kerukunan Antarumat Beragama Perlu Dilestarikan*", dalam ibid.

BAGIAN V

Pluralisme Keagamaan NU Jawa Timur: Dinamika Gagasan dan Praktik

Gagasan dan praktik pluralisme keagamaan sebagaimana ditunjukkan oleh NU dan komunitasnya di Jawa Timur, betapapun kompleksnya, memiliki keunikan tersendiri. Keunikan tersebut terlihat dari berbagai gagasan dan praktik keberagamaan yang mereka sajikan pada masa-masa awal kelahirannya hingga sekarang ini. Dalam gagasan dan praktik pluralisme keagamaan yang ada menampakkan adanya nilai-nilai, keyakinan, dan ajaran yang bersifat dinamis. Di antara indikasi dinamis tersebut adalah adanya perkembangan dan perbedaan respons terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan di dalam *jam'iyyah* NU maupun komunitasnya.

Pada *jam'iyyah* NU Jawa Timur, representasi dinamika gagasan dan praktik pluralisme keagamaan tersebut mengambil bentuk perbedaan respons terhadap kebijakan pemerintah, fatwa-fatwa keagamaan organisasi massa, dan kemunculan

praktik-praktik keberagamaan baru dalam berbagai bentuknya. Dalam perkembangan kehidupan beragama, dinamika dan perbedaan respons NU maupun komunitasnya tersebut berupa gagasan dan praktik pluralisme keagamaan yang diformulasikan melalui sumber-sumber pemikiran yang tidak mudah diidentifikasi hanya dari satu sudut pandang. Ada gagasan dan praktik pluralisme keagamaan yang diadaptasi dari doktrin Aswaja, namun ada juga yang menolaknya demi menjaga dan memelihara paham dan keutuhan doktrin Aswaja itu sendiri. Selain itu, juga ada yang menginisiasi perumusan dan pengesahan Perda dan Raperda Syari'ah demi menjaga identitas kesantrian, namun tidak sedikit yang menghindarinya karena dinilai tidak sejalan dengan kaidah keberagamaan dan jalur perjuangan kaum santri yang memilih untuk menghindari pendekatan politisasi agama dan lebih mengedepankan jalur perjuangan kultural.

Dinamika dan perbedaan respons terhadap perkembangan pemikiran dan praktik pluralisme keagamaan tersebut juga mengandung pengertian, pemahaman, dan penafsiran yang dinamis terhadap sebagian norma-norma dan nilai-nilai dalam tradisi pesantren yang selama ini dipegang teguh, seperti إختلاف أمّتي رحمة (perbedaan di antara umatku adalah suatu rahmat). Di dalam tradisi NU yang diwarisi dari khazanah kehidupan pesantren ternyata tidak hanya mengandung dimensi stagnasi, sebagaimana dianggap oleh sebagian kalangan, tetapi juga menunjukkan sisi kehidupannya yang dinamis.[1] Penyikapan secara dinamis terhadap persoalan

---

[1] Menurut Muchith Muzadi, dinamika perbedaan seperti itu merupakan salah satu yang menjadi ciri khas dan keunikan dalam tradisi NU. Dalam menyikapi suatu persoalan atau menentukan pilihan, komunitas NU sering kali *gegeran* (ribut-ribut) pada awalnya, tetapi pada akhirnya biasanya *ger-geran* (penuh canda dan tawa). Melihat kenyataan orang-orang NU yang tadinya saling *bengkerengan* (beradu mulut) kemudian berubah menjadi rujuk kembali dan bahkan *kamikekelan* (tertawa terpingkal-pingkal) memang kerap menimbulkan *geregetan* bagi orang

kehidupan beragama bukan hanya dilakukan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan aspek-aspek cabang (*furu*'), tetapi juga pada hal-hal yang bersifat pokok (*ushul*), yakni masalah akidah, yang dipandang memiliki beban syari'at (*taklif*) yang berat dalam agama. Dalam kasus mengenai pluralisme keagamaan ini, misalnya, dapat dilihat dari kesediaan warga NU untuk melakukan pendampingan terhadap kelompok-kelompok kepercayaan dan keyakinan yang telah difatwakan sesat oleh organisasi massa dan masyarakat, seperti Aliran Baha'i di Tulungagung, Jama'ah Santri Loka di Mojokerto, Jama'ah Shafa'atus Shalawat di Malang, dan lain-lain. Ada suatu proses memberikan distingsi yang jelas antara persoalan yang menjadi wilayah agama dengan hak masyarakat dalam menentukan dan melaksanakan keyakinannya sebagai urusan kewarganegaraan yang terkait dengan ranah publik (sipil) dan politik. Dalam pandangan komunitas NU yang pro pluralisme keagamaan, bahwa pengakuan dan penghargaan terhadap ragam keyakinan dan kepercayaan tersebut harus ditempatkan dalam konteks pemenuhan terhadap hak-hak sipil dan politik setiap warga negara, yang telah dilindungi oleh Undang-Undang.[2]

---

yang melihatnya, tetapi tidak demikian bagi orang yang telah memahami fenomena itu sebagai bagian dari keunikan NU. Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K. H. Abdul Muchith Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008), 77-78.

[2] Kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah satu dari sejumlah Hak Asasi Manusia (HAM) yang menjadi prinsip sangat penting dalam meneguhkan kehidupan berbangsa dan bernegara. *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), misalnya, menempatkan kebebasan beragama ke dalam kelompok hak yang tidak dapat ditangguhkan pemenuhannya oleh siapa pun dan dalam keadaan apa pun (*non-derogable rights*). Dalam kaitannya dengan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, secara garis besar Indonesia telah mengamanatkannya di dalam (pasal 28 [e] dan [i] ayat 1 dan 2; serta pasal 29 ayat 1 dan 2 UUD 1945). Jaminan lainnya adalah instrumen internasional yang telah diratifikasi Indonesia, yakni UU No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Konvenan Internasional tentang Pemenuhan Hak-hak Sipil dan Politik; serta sejumlah acuan konstitusi lainnya yang terkait dengan penegakan HAM, seperti UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, UU No. 9 Tahun 1999 tentang

Sikap pengakuan dan penghargaan terhadap ragam keyakinan dan kepercayaan tersebut tidak harus selalu diartikan sebagai bentuk pembenaran terhadap akidah mereka atau pelecehan terhadap *mainstream* akidah yang dipeluk oleh mayoritas warga. Dalam sistem pengetahuan dan praktik keberagamaan komunitas NU yang pro pluralisme keagamaan tersebut, bahwa pengakuan dan penghargaan terhadap variasi keyakinan dan kepercayaan yang berkembang di tengah masyarakat harus dipisahkan dari ranah teologis. Jadi, mereka tidak asal melakukan pembelaan dan pembenaran terhadap kesesatan, tetapi berangkat dari sistem pengetahuan mengenai tata kelola kehidupan beragama dalam suatu kehidupan berbangsa dan bernegara yang telah digali dari tata aturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia maupun dunia internasional.[3]

Etika keberagamaan di dalam komunitas NU ternyata tidak sesederhana yang dibaca dan dipahami oleh beberapa kalangan selama ini. Dalam kaitannya dengan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan, komunitas NU Jawa Timur menunjukkan tingkat kompleksitas yang tinggi, sehingga

---

Hak Asasi Manusia, UU No. 26 Tahun 2000 tentang Pengadilan HAM, UU No. 23 Tahun 2003 tentang Perlindungan Anak, dan UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT (Kekerasan dalam Rumah Tangga). Dukungan peraturan-peraturan formal kenegaraan tersebut, juga dapat dilihat dari Keputusan Presiden No. 40 tahun 2004 tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia tahun 2004-2009, Keputusan Jaksa Agung RI Nomor: Kep-255/A/JA/06/2001 tentang Pencabutan Pelarangan Aliran/Ajaran Saksi Yehova, dan pencabutan Instruksi Presiden No. 14 tahun 1976 tentang Agama, Kepercayaan, dan Tradisi Cina, serta Instruksi Mendagri No. 455.2-360/1968 tentang Pengaturan Kuil-kuil Cina.

[3] Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (disingkat DUHAM) dan berbagai dokumen historis tentang HAM, seperti dokumen *Rights of Man France* (1789), *Bill of Rights of USA* (1791) dan *International Bill of Rights* (1966). Pasal 2 DUHAM, misalnya, menyatakan: "setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan-kebebasan yang tercantum di dalam deklarasi ini tanpa perkecualian apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik atau pendapat yang berlainan, asal mula kebangsaan atau kemasyarakatan, hak milik, kelahiran, ataupun kedudukan lain."

manakala dilihat dari perspektif konstruksi sosial merupakan suatu keunikan tersendiri yang sarat dengan dinamika. Dinamika tersebut bukan hanya terjadi di kota-kota, namun juga dapat dirasakan sampai ke pelosok-pelosok desa yang mengalir dari wacana di dalam bilik-bilik pesantren maupun kelompok pertemuan kiai-kiai desa, seperti yang terlihat di Blitar, Jombang, Sidoarjo, Mojokerto, Pasuruan, Malang, dan Pamekasan-Madura. Para kiai di hampir setiap ada perjumpaan dengan sesamanya maupun dengan wali santri sering mengingatkan tentang ancaman bahaya dari perkembangan gagasan dan pemikiran tentang sekularisme, pluralisme, dan liberalisme. Bahkan, ketika peneliti berkunjung ke salah satu pesantren di wilayah kecamatan di Kabupaten Malang dan menyampaikan keinginan untuk menyekolahkan putra peneliti ke Mesir, kiai melarangnya karena menilai perkembangan pendidikan di Mesir tidak kondusif bagi paham Aswaja, mengingat semakin terbukanya Mesir dengan gagasan dan pemikiran yang beraroma liberal.

Di tengah kehidupan sosial yang terus bergerak dan berubah secara cepat seperti ini, komunitas NU dengan tradisi yang dipeliharanya akan dihadapkan pada suatu dilema antara memilih untuk beradaptasi dengan perubahan ataukah mempertahankan diri dari benturan-benturan antartradisi. Dalam konteks kemunculan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan, pada beberapa kawasan di Jawa Timur didapatkan tiga kecenderungan sikap NU dan komunitasnya. *Pertama*, menerima dan mengakui pluralisme keagamaan sebagai instrumen berfikir dalam menjalani hidup di tengah perbedaan dan kemajemukan (*diversity and plurality*). *Kedua*, menolak dan tidak mengakui pluralisme keagamaan, karena memelihara keutuhan paham Aswaja. *Ketiga*, bersikap diam (*silent*), dalam beragam pengertiannya, terhadap paham pluralisme keagamaan.

KONSTRUKSI SOSIAL NALAR KEAGAMAAN NU JAWA TIMUR TENTANG PLURALISME

Eksternalisasi: Momen Adaptasi

Dalam karyanya, *the Social Construction of Reality*, Berger mengungkapkan, bahwa "*Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product*".[4] Inilah yang ia maksudkan sebagai esensi konstruksi sosial dari kenyataan. Masyarakat adalah produk manusia (individu) sebagai momen ekternalisasi, masyarakat adalah realitas obyektif sebagai momen obyektivasi, dan manusia (individu) adalah produk masyarakatnya sebagai momen internalisasi. Jadi, dalam konsepsi Berger mengenai tiga momen dialektis tersebut, eksternalisasi menempati proses awal dalam konstruksi realitas. Ia adalah momen adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural, karena di sini individu berusaha mempengaruhi masyarakatnya. Dalam melakukan adaptasi dengan dunia sosio-kulturalnya, manusia menggunakan bahasa dan pengetahuan sebagai fungsi koordinasi dan integrasi. Namun, tidak semua manusia mampu melakukan adaptasi secara baik dengan lingkungan sosio-kulturalnya tersebut. Derajat akseptabilitas mereka akan sangat ditentukan oleh kemampuan untuk menggunakan bahasa dan pengetahuannya dalam menciptakan situasi yang koheren pada interkasi sosial dengan sesamanya.[5]

Secara konseptual, momen eksternalisasi atau adaptasi diri komunitas NU Jawa Timur dengan lingkungan sosio-kulturalnya dalam merespon gagasan dan praktik pluralisme keagamaan dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama,* bagi komunitas NU yang memiliki kedekatan hubungan dengan

---

[4] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 61.

[5] George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Volume II (London: Sage Publication, 2004), 725.

tradisi pesantren, maka momen adaptasi diri tersebut dilakukan terhadap sumber-sumber suci agama, yaitu al-Qur'an dan Hadis-hadis Nabi. Berbagai ungkapan atau redaksi dalam teks-teks suci tersebut dijadikan sebagai referensi untuk memberikan penilaian dan legitimasi terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan. Penilaian dan legitimasi ini kerap dilakukan oleh kalangan kiai atau elit-elit intelektual NU, sebagai pihak yang dipandang memiliki otoritas dan kompetensi dalam memberikan interpretasi terhadap ajaran-ajaran Islam yang tertuang di dalam al-Qur'an dan Hadis. Berbagai penafsiran dan pemahaman mengenai pluralisme keagamaan yang disampaikan dalam setiap momentum, seperti *bahts al-masa'il*, muktamar, musyawarah atau perkumpulan, dialog dan diskusi, *khuthbah* Jum'at, serta pengajian keagamaan memberikan kesan, bahwa teks-teks suci tersebut menjadi pedoman dan rujukan utama bagi pengakuan atau penilaian terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan. Hampir pada setiap momentum tersebut, pandangan dan penilaian mengenai pluralisme keagamaan tidak pernah sepi dari penafsiran ayat-ayat suci al-Qur'an maupun riwayat-riwayat Hadis yang terkait.

Penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an pada hakikatnya adalah suatu upaya untuk memberikan penjelasan, bahwa berbagai redaksi ayat dan beragam jenis serta kandungannya di dalam al-Qur'an menyimpan nilai-nilai dan kebijaksanaan yang sangat besar dan mendalam. Oleh karena itu, Muhammad Khalafullah, salah seorang ulama' tafsir dan sastrawan kontemporer asal Mesir, mengingatkan bahwa dalam melakukan tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an, misalnya mengenai kisah-kisah yang terdapat di dalamnya, maka yang terpenting adalah bukan pada keabsahan kisahnya, melainkan lebih pada makna-makna dan hikmah mendalam yang ada di

balik kisah tersebut.[6] Peringatan seperti ini penting, karena tidak sedikit mereka yang hendak memperkuat pandangannya mengenai suatu gagasan atau persoalan keagamaan hanya bermodalkan semangat menampilkan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi tanpa disertai pemahaman yang memadai terhadap kandungan makna dan hikmah yang terdapat pada ayat-ayat yang dijadikan legitimasi tersebut.

Sebagai persoalan yang menyangkut dua aspek mendasar di dalam agama, yakni Tuhan dan manusia, pluralisme keagamaan memiliki dasar legitimasinya masing-masing, baik bagi yang mengakui ataupun mengingkari signifikansinya di tengah kehidupan berbangsa dan bernegara. Jadi, selain sumber-sumber suci agama tersebut, dasar legitimasi maupun resistensi terhadap pluralisme keagamaan ini juga digali dari sejarah baku dan sejarah lisan, maupun dari berbagai karya-karya intelektual muslim klasik hingga era kontemporer. Misalnya, mereka yang mengakui dan menerima gagasan dan praktek pluralisme keagamaan merujuk pada pandangan *Husyain Sya'ban* yang dengan tegas menyampaikan otokritik terhadap suatu bangsa yang tidak memiliki kesadaran pluralisme dan toleransi, sehingga mereka mudah melakukan peperangan, pembantaian, pembunuhan massal, membelenggu kebebasan berpendapat, dan memarjinalkan orang atau kelompok lain.[7]

Gagasan-gagasan mengenai pluralisme keagamaan yang mengalir di tengah NU dan komunitasnya di berbagai kota dan desa di Jawa Timur, baik yang cenderung menerima dan mengakuinya maupun yang mengingkarinya serta yang mengambil sikap diam dalam berbagai pengertiannya, memiliki rujukannya sendiri-sendiri yang digali dari al-Qur'an-

---

[6] Muh}ammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qash}as} fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1999), 73.

[7] 'Abd al-H{usyain Sya'ban, *Fiqh al-Tasamuh fi al-Fikr al-'Arabiy al-Islamiy: al-Tsaqafah wa al-Dawlah* (Beirut: Dar al-Nahr, 2005), 23-24.

Hadis, teks-teks warisan dari masa lalu yang ditempatkan sebagai sumber dan karya-karya penting, warisan sejarah baku maupun lisan, serta produk-produk ijtihad ulama sepanjang sejarah. Sikap-sikap toleran, keterlibatan dalam penegakan dan pengakuan pluralisme keagamaan, serta pemenuhan terhadap hak-hak sipil warga negara yang dilakukan oleh komunitas NU Jawa Timur dapat dipandang sebagai bentuk upaya menangkap semangat dan essensi ajaran Islam, *rahmatan li al-'alamin*, yang tertuang dalam berbagai referensi suci maupun kesejarahan umat Islam. Begitu juga, perbedaan-perbedaan penafsiran dan pemahaman terhadap pesan, makna, dan kandungan yang terdapat dalam berbagai sumber tersebut mengenai pluralisme keagamaan juga harus ditempatkan sebagai bagian dari dimensi pluralisme itu sendiri, karena sesungguhnya pesan utama yang terdapat dalam instrument pluralitas tersebut tidak lain adalah pengakuan secara sadar, bahwa hidup dan kehidupan ini senantiasa berada dalam kontinum perbedaan. Kenyataan perbedaan ini adalah suatu *noble nature* atau *sunnat Allah* yang sudah menjadi ketetapan-Nya yang tidak dapat diganggu gugat oleh manusia. Yang terpenting adalah bagaimana manusia dalam kehidupannya di tengah diversitas dan pluralitas tersebut bisa saling menghargai dan menghormati satu sama yang lain.

Kedua, penyesuaian diri terhadap nilai-nilai dalam tradisi lama dengan perkembangan nilai-nilai baru atau modern yang dibawa oleh gagasan dan praktik pluralisme keagamaan. Dalam kaitan ini, terdapat tiga kategori sikap yang ditampilkan oleh NU dan komunitasnya di Jawa Timur, yaitu menerima, mengakui, dan mempromosikan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan; menolak atau mengingkarinya demi memelihara keutuhan paham Aswaja; dan sebagian besarnya mengambil sikap diam (*silent majority*) dalam berbagai pengertiannya. Artinya, sikap yang terakhir ini bisa mengandung makna tidak

mengetahui persoalan dan pemahamannya sehingga lebih memilih sikap diam, atau bisa juga berarti mengakuinya tetapi karena berbagai faktor non-intelektual (*heuristic*) juga memilih untuk bersikap diam. Selain itu, sikap diam tersebut bisa pula berarti sosialisasi gagasan dan praktik pluralisme keagamaan tersebut tidak menyentuh pada aspek-aspek strategis dalam tubuh NU, sehingga pada bagian besar komunitasnya tersituasikan untuk bersikap diam.

Dalam tradisi NU, menurut Thollhah Hasan yang mengutip pendapat Wahbah Zuhaili, apabila bercermin pada perbedaan yang terjadi di kalangan kaum *fuqaha'* (ulama' ahli fiqh), maka adanya variasi sikap dalam merespons tradisi baru yang dibawa oleh gagasan dan praktek pluralisme keagamaan tersebut pada dasarnya disebabkan oleh perbedaan tingkat penguasaan dan pemahaman teks/nash/dalil, juga karena perbedaan metodologi yang dipakai dalam melakukan ijtihad.[8] Secara lebih rinci, Wahbah al-Zuhaili seperti dikutip Thollhah, menjelaskan sebab-sebab utama yang menimbulkan perbedaan tersebut ada enam, yaitu:

a. إختلاف معانى الألفاظ العربيّة (perbedaan arti dari beberapa kata Arab)
b. إختلاف الرّواية (perbedaan riwayat)
c. إختلاف المصادر (perbedaan sumber dalil)
d. إختلاف القواعد الأصوليّة (perbedaan kaidah-kaidah ushul fiqh)
e. ألإجتهاد بالقياس (ijtihad dengan dasar qiyas)
f. ألتّعارض و التّرجيح بين الأدلّة(kontradiksi dan pengunggulan dalil).[9]

Sedangkan menurut Musthafa al-Kahin, sebagaimana dikutip oleh Tholhah, terdapat tujuh sebab utama yang

[8] Muhammad Thollhah Hasan, *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2007), 106.

[9] Ibid., 106-109.

menimbulkan perbedaan di kalangan ulama' *Mujtahidin* dalam melakukan *istimbath}*, yaitu:

a. إختلاف القراءات (perbedaan bacaan)

b. عدم الإطلاع على الحديث (tidak mengetahui adanya Hadis)

c. الشّك في ثبوت الحديث (keraguan terhadap kebenaran sebuah Hadis)

d. إختلاف في فهم النّصّ و تفسيره (perbedaan dalam memahami dan menafsirkan Nash)

e. الإشتراك في اللفظ (kerancuan makna dalam suatu kata)

f. تعارض الأدلّة (kontradiksi beberapa dalil)

g. عدم وجود النّصّ في المسألة (tidak adanya Nash dalam suatu masalah).[10]

Namun demikian, selain sebab-sebab yang bersumber dari adanya perbedaan tingkat penguasaan dan metode pemahaman terhadap teks-teks suci agama tersebut, disparitas sikap atau respons terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan di dalam NU dan komunitasnya di Jawa Timur juga dilatarbelakangi oleh perkembangan paradigma berfikir yang tumbuh subur di luar tradisi pesantren, yaitu dinamika pemikiran yang terjadi di Perguruan Tinggi dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau *Non Government Organization* (NGO). Di dalam arena-arena budaya inilah, komunitas NU mengalami akulturasi pemikiran dan tradisi baru yang digali dari perubahan dan perkembangan pemikiran modern yang bermuara dari Barat maupun Timur Tengah. Pergumulan NU dan komunitasnya dengan pemikiran rasional yang mengalir dari era kontemporer Barat dan Timur Tengah tersebut juga masih diperkaya dengan pergolakan sosio-kultural di Indonesia pada era 70-an hingga datanganya reformasi yang memiliki karakter tersendiri. Dari kolaborasi gejala-gejala

[10] Ibid., 110-118.

perubahan sosio-kultural itulah yang ikut mengkonstruksi realitas keberagamaan di dalam NU yang senantiasa diwarnai dengan dinamika dalam pengertiannya yang luas.

Obyektivasi: Momen Interaksi

Pada momen obyektivasi, kenyataan sosial dapat diartikan sebagai suatu konstruksi sosial produk masyarakat sendiri (*social construction of reality*) dalam perjalanan sejarahnya di masa lampau, ke masa kini, dan menuju masa depan. Oleh karena itu, dalam pandangan ini masyarakat dipandang sebagai realitas obyektif (*society is an objective reality*). Tetapi, karena individu yang ikut mengkonstruksi masyarakat pada hakikatnya merupakan produk masyarakat itu sendiri (*human is a social product*), maka apa yang dimaksud dengan kenyataan sosial juga harus dipahami sebagai pengalaman intersubyektif yang tersirat di dalam pergaulan yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi lewat bahasa, bekerja sama lewat bentuk-bentuk organisasi dan sebagainya. Atas dasar itu, pengetahuan mengenai kenyataan sosial disini dipandang senantiasa berkaitan dengan penghayatan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya meliputi kognitif, psikomotoris, emosional, dan intuitif. Dengan pengertian seperti itu, maka harus dipahami bahwa kehidupan masyarakat sebagai realitas obyektif tersebut timbul dari proses interaksi sosial yang berlangsung secara terus menerus.

Interaksi sosial adalah keseharian masyarakat yang selalu berproses di dalam pengalaman bermasyarakat. Oleh karena itu, untuk memahami kehidupan sosial, khususnya segala sesuatu yang dianggap sebagai "pengetahuan" dalam masyarakat, maka perhatian harus dipusatkan pada struktur dunia akal sehat (*common sense world*) atau bentuk-bentuk penghayatan rasional (*erlebniss)* kehidupan masyarakat secara menyeluruh

dengan segala aspeknya di atas. Inilah makna dari pandangan bahwa kenyataan sosial itu berada di dalam interkasi sosial yang terwujud dalam tindakan dan ada dalam pengalaman intersubyektif yang terbentuk secara terus menerus.

Melalui pengertian obyektivasi di atas, maka realitas sosial itu seolah berada di luar diri manusia, sebagai realitas obyektif. Atas dasar itu, sepertinya terdapat dua realitas, yaitu realitas diri yang subyektif dan realitas lainnya di luar diri yang bersifat obyektif. Dua realitas ini dalam prosesnya membentuk interaksi intersubyektif melalui pelembagaan atau institusionalisasi. Adapun proses obyektivasi gagasan dan praktik pluralisme keagamaan dalam NU dan komunitasnya di Jawa Timur yang menjadi perhatian dalam disertasi ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, agama dan negara atau Tuhan dan manusia adalah dua entitas yang sama sekali berbeda. Sekalipun pada ranah substantif keduanya dapat dicarikan koordinatnya, tetapi masing-masing memiliki dimensinya sendiri yang tidak mudah dimengerti dengan nalar yang sederhana. Kenyataan menunjukkan bahwa di alam pemikiran terdalam manusia hanya ada satu Tuhan dan dalam penglihatan kasat mata mereka terdapat banyak agama dengan pemeluknya masing-masing yang tidak sedikit jumlahnya. Dan Tuhan sendiri dengan tegas menghendaki kehidupan ini berada dalam pluralitas, sekalipun berasal dari satu sumber metafisik, serta tidak menghendaki disparitas keimanan tersebut menjadi sebuah keseragaman. Buktinya, Tuhan mengutus sejumlah rasul dengan ajarannya masing-masing, bahkan menjadikan ragam keimanan itu sebagai ketetapan-Nya (*sunnah Allah*). Oleh karena itu, agar kenyataan pluralitas keimanan tersebut dapat menyajikan keselarasan atau keharmonisan, dan bukan sebaliknya memunculkan konflik dan pertikaian, maka diperlukan sebuah

instrumen gagasan dan praktik keberagamaan yang mampu menciptakan kesadaran masyarakat untuk memahami dan menghargai perbedaan dan pluralitas tersebut.

Tuhan sebagai realitas puncak (*the Ultimate Reality*) senantiasa berada pada posisi sakral. Sedangkan manusia sebagai ciptaan-Nya adalah realitas profan yang senantiasa ingin memelihara kemahasucian Tuhan. Oleh karena itu, ketika manusia yang profan dengan segala kelebihan dan kelemahannya hendak memahami Realitas Sakral tersebut, maka diperlukan adanya medium gagasan dan pemikiran untuk mencapai pengertian-pengertian yang tepat mengenai hikmah, pesan, aturan, hukum, dan apapun yang telah menjadi ketetapan-Nya. Komunitas NU Jawa Timur adalah gambaran "para pencari Tuhan", sedangkan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan merupakan salah satu medium untuk mencapai pemahaman yang benar mengenai--atau sekadar mengenali--tanda-tanda keberadaan-Nya yang terefleksi dari kehidupan sosial.

Kedua, masyarakat sebagai hasil dari konstruksi sosial yang melibatkan dimensi kognitif, psikomotoris, emosional, dan intuitif individu, maka proses pencarian dan pemahaman secara tepat terhadap Realitas Puncak tersebut tidak bisa berjalan dengan mudah, karena disana tersirat adanya kontestasi berbagai kepentingan yang bersifat niscaya. Oleh karena itu, agar bisa sampai pada pemahaman yang tepat mengenai Realitas Puncak tersebut, sehingga melahirkan kesadaran mengenai hikmah, pesan, aturan, hukum, dan ketetapan-ketetapan-Nya, maka diperlukan proses penyadaran mengenai gagasan dan praktik pluralisme keagamaan yang dilegitimasi oleh dalil-dalil atau argumen-argumen dengan sandaran pemahaman terhadap nash-nash suci (al-Qur'an dan Hadis) yang kokoh. Misalnya, *al-fikrah al-nahdliyyah* yang

menjadi landasan berfikir NU dalam menyikapi fenomena pluralisme keagamaan, sebagaimana ditegaskan oleh Sahal Mahfudh, mengacu pada lima kaidah atau prinsip yang digali dan disarikan dari al-Qur'an dan Hadis, yaitu prinsip moderat (*tawasuthiyah*), toleran (*tasamuhiyah*), reformasi (*ishlahiyah*), dinamis (*tathawuriyah*), dan metodologis (*manhajiyah*). [11]

Ketiga, hal terpenting yang perlu digarisbawahi dalam proses konstruksi realitas sosial adalah apa yang disebut oleh Berger dan Luckmann dengan pelembagaan atau institusionalisasi.[12] Di dalam proses institusionalisasi ini, nilai-nilai dan pengetahuan yang menjadi pedoman dalam melakukan pemaknaan terhadap tindakan merupakan bagian yang *inherent*, sehingga apa yang disebut sebagai kesadaran sesungguhnya adalah apa yang terefleksi dari tindakan. Mereka yang mengakui maupun yang mengingkari gagasan dan praktik pluralisme keagamaan di dalam NU Jawa Timur dengan begitu bukan merupakan tindakan berpura-pura, tetapi harus dipahami sebagai tindakan yang memiliki beragam motif dan tujuan. Dalam pengertian tertentu, menurut Frans Magnis Suseno, kesadaran dan tujuan yang mendasari setiap tindakan seseorang inilah yang ia sebut dengan etika. Dengan kata lain, melalui perspektif etika seperti ini, setipa orang sebenarnya mengetahui tentang apa manfaat atau kerugian dari suatu tindakan terhadap dirinya maupun orang lain. Dalam mengembangkan etika pluralisme keagamaan dengan menggunakan *washilah* para ulama' dan intelektual organik, komunitas NU tahu persis siapa para ulama dan intelektual organic itu serta gagasan dan pengalaman keagamaan apa yang akan diperolehnya melalui *washilah* tersebut. Ketika

[11] K. H. A. Sahal Mahfudh, *Pidato Iftitah: Rais 'Am Pengurus Besar Nahdlatul Ulama pada Pembukaan Muktamar ke-32 Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Sekretariat Muktamar NU ke-32 PBNU, 2010),, 6.

[12] Ritzer, *Encyclopedia*, 725. Selanjutnya lihat Peter L. Berger and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 128.

mengambil gagasan dan praktik pluralisme keagamaan, maka mereka juga mengatahui signifikansi gagasan tersebut bagi dirinya dan masyarakat. Jika mereka melakukan pratik-praktik pluralisme keagamaan, maka mereka juga mengetahui apa relevansi pengalaman keagamaan seperti itu bagi kehidupan sosial-kulturalnya. Melalui proses institusionalisasi tersebut, dalam perspektif konstruksi sosial, sebenarnya tindakan individu telah diperhitungkan secara matang dan konseptual, sehingga tindakannya itu dapat dipahami sebagai tindakan rasional dan bertujuan.

Keempat, proses institusionalisasi di dalam masyarakat tersebut akan terus dilakukan melalui pembiasaan (*habitualization*) tindakan individu yang selalu diulang-ulang, sehingga menampakkan pola, dan terus direproduksi sebagai tindakan yang rasional. Proses ini pada saatnya, karena berlangsung terus menerus, akan mengendap dan akhirnya membentuk suatu tradisi atau, menurut Nur Syam, akan menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari.[13] Melalui proses pentradisian ini, keseluruhan pengalaman individu yang tersimpan dan mengendap di dalam kesadarannya, bukan saja berguna bagi individu itu dalam memahami diri dan tindakannya dalam konteks sosial, namun sekaligus juga menjadi sarana bagi proses transformasi pengalaman tersebut kepada generasi berikutnya. Proses transformasi tersebut dalam kehidupan sosial akan dapat berlangsung cepat, karena tindakan individu telah menjadi bagian dari sistem kognisi dan sistem evaluasi tindakannya, karena di sini berbagai penafsiran terhadap suatu tindakan hampir-hampir tidak diperlukan lagi. Menurut Nur Syam, dalam peta kesadaran individu tersebut sistem evaluasi yang berasal dari sistem nilai yang telah diwarisinya

[13] Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Konstruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban, Jawa Timur", (Disertasi Doktor, Universitas Airlangga Surabaya, 2003), 293.

telah diterima sebagai bagian dalam totalitas mekanisme kehidupannya.[14] Dengan kata lain, ketika suatu tindakan telah menjadi tradisi, habitual, dan bersifat keseharian, maka ia akan menjadi sesuatu yang bersifat mekanis, yang dilakukannya sebagai kelaziman.

Dalam konteks pluralisme keagamaan, seseorang dalam komunitas NU akan melakukan pembelaan dan pendampingan terhadap kelompok-kelompok keyakinan atau kepercayaan yang terpinggirkan dan disesatkan oleh yang lain, ketika hal tersebut telah menjadi tindakan kesehariannya (*habitual action*). Seorang individu NU melakukan promosi dan inisiasi gagasan dan praktik pluralisme keagamaan ke berbagai elemen masyarakat, ketika dia merasa bahwa disana terindikasi adanya penyimpangan atau pelanggaran terhadap hak-hak sipil seseorang dalam kehidupan keagamaannya. NU dan komunitasnya juga pasti akan datang ke suatu kelompok masyarakat manakala mereka membutuhkan sesuatu darinya. Dengan demikian, elemen-elemen NU yang hadir berulang kali dalam suatu acara diskusi, seminar, demonstrasi, audiensi, dan lain-lain yang terkait dengan isu pluralisme keagamaan, juga didasari oleh kenyataan tentang adanya habitualisasi dimaksud.

Dari keseluruhan proses di atas, terlihat adanya *peranan* yang dilakukan oleh individu atau kelompok pada dataran masyarakat, termasuk di dalam kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan transformasi pengalaman tersebut. Individu atau kelompok disini yang diistilah dengan agen, yakni kata kunci yang memainkan peran dalam proses penyadaran, institusionalisasi, dan habitualisasi. Hampir semua proses institusinalisasi dan habitualisasi senantiasa memerlukan peranan agen. Oleh karena itu, dalam proses penyadaran dan

[14] Ibid.

pengakuan terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan juga melibatkan jaringan agen-agen tersebut. Jaringan tersebut biasanya mengelompokkan diri dalam kelompok-kelompok NGO atau LSM maupun kumpulan informal para akademisi dan elit inetelektual NU di berbagai komunitas. Dalam konteks ini, peranan komunitas NU yang merepresentasikan tatanan kelembagaan tersebut, sekalipun secara kasat mata realisasi peranan lebih tampak sebagai representasi diri sendiri, namun dalam perspektif konstruksi sosial peranan dapat dipahami merepresentasikan keseluruhan rangkaian perilaku yang me-lembaga. Misalnya, di dalam kegiatan pendampingan dan penyuluhan terhadap kelompok-kelompok agama, keyakinan, dan kepercayaan yang mengalami penistaan dan penyesatan, baik oleh pemerintah, ormas, maupun sesama warga, maka di sana didapati agen-agen yang menyuarakan pentingnya membangun kesadaran dan praktik pluralisme keagamaan, sebagai lambang atau simbol dari karakter dan landasan berfikir NU yang mengedepankan prinsip moderat (*tawasuthiyah*), toleran (*tasamuhiyah*), reformasi (*ishlahiyah*), dinamis (*tathawuriyah*), dan metodologis (*manhajiyah*). Membela dan menjaga hak-hak kaum tertindas dan terpinggirkan berarti turut serta memelihara warisaan tradisi dan ajaran para *founding father* NU, yang berupa nilai-nilai ukhuwah *diniyyah, wathaniyyah, dan basyariyyah*. Bukankah nilai-nilai tersebut adalah karakter dan landasan berfikir NU dalam menjalani kehidupan sosial-kulturalnya. Oleh karena itu, nilai-nilai tersebut perlu diberikan legitimasi secara terus menerus, agar kemas-lahatannya dapat terus dipelihara. Di dalam berbagai segmen kehidupan sosial-kultural yang dilaksanakan komunitas NU dapat dijumpai hasrat untuk melestarikan nilai-nilai ukhuwah dan landasan berfikir itu sekaligus.

Internalisasi: Momen Identifikasi

Internalisasi ialah suatu proses dimana individu mengidentifikasi dirinya di tengah lembaga-lembaga atau organisasi sosial-kulturalnya, sehingga dalam pengertian ini masyarakat dipahami sebagai produk sosial (*society is a social product*). Sebagai kenyataan subyektif atau sebagai realitas internal, individu disini dipahami berada di dalam, sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari--membentuk, memelihara, dan mentransformasikan--masyarakat. Dengan kata lain, masyarakat sebagai realitas sosial, menurut Nur Syam, sesungguhnya berada di dalam diri manusia, dan dengan cara itu maka diri manusia akan teridentifikasi di dalam dunia sosio-kulturalnya.[15]

Dengan pengertian semacam ini, maka akan tergambar bahwa kenyataan sebagai produk sosial sesungguhnya bersifat plural, karena bahasa dan pengetahuan individu yang ikut menentukan terhadap konstruksi realitas tersebut, secara sosial tidak dapat berdiri sendiri serta dibatasi oleh situasi dan kondisi. Atas dasar itu, maka kehidupan sosial sebenarnya secara kodrati meniscayakan terhadap adanya pluralitas dan diversitas. Di tengah kemajemukannya itu manusia juga memiliki *trend* bawaan, yaitu sebagai makhluk yang berkelompok. Oleh karena itu, dalam kehidupan sosial senantiasa terdapat agregat-agregat individu yang dibentuk atas dasar beragam ikatan. Seseorang akan menemunkan eksistensinya ketika berada dalam kelompok dengan identitas yang sama, karena disana dia tidak menjumpai adanya sekat-sekat interaksi. Namun di tengah komunitas dengan kesamaan identitas tersebut, seperti di dalam NU, juga bisa terdapat agregat individu yang terbentuk atas dasar adanya referensi nilai dan preferensi kepentingan yang beranekaragam.

[15] Nur Syam, *Tradisi Islam*, 294.

Ketidakseragaman inilah yang pada gilirannya akan membawa konskuensi perbedaan dalam mengkonstruksi "tradisi NU" dan "ajaran Islam" terkait dengan pluralisme keagamaan di dalam komunitas NU Jawa Timur. Perbedaan tersebut, sebagai missal, dapat diilustrasikan demikian:

> Bagi suatu kelompok di dalam komunitas NU Jawa Timur, membela *Ahmadiyah* dapat dianggap sebagai tindakan moderat dan memberikan *maslahah 'ammah*, namun bagi kelompok yang lain, pembelaan terhadap *Ahmadiyah* dapat dipandang sebagai sesat dan melecehkan akidah. Selain itu, bagi kelompok tertentu, adanya kepemilikan terhadap otoritas tradisi dan *power* hegemonik seorang kiai dapat dipandang sebagai kelaziman dan bahkan keniscayaan, tetapi bagi yang lain, justru sebaliknya dianggap sebagai pelanggaran dan dominasi keagamaan.

Itulah sebabnya, terdapat kategorisasi sosial di dalam komunitas NU, misalnya kelompok konservatif dan progresif, kelompok tua dan muda, struktural dan kultural, serta kelompok pemikiran lama dan pemikiran baru. Pembuatan kategorisasi seperti ini tentu memiliki referensi nilai dan basis historisnya sendiri. Dalam sejarah panjang NU menjalani karirnya sebagai organisasi sosial-keagamaan, khususnya pada masa-masa Orde Baru, dapat dilihat dengan jelas di sana adanya kondisi-kondisi dilematis yang melahirkan kegelisahan, dan pada gilirannya memunculkan kelompok-kelompok "pencerahan" yang dinisbatkan pada generasi muda NU dengan spektrum berfikirnya yang progresif dan dinamis. Kelompok-kelompok yang disebut pertama adalah mewakili pola pemikiran kolektivisme tradisional yang terikat pada aturan-aturan legal-formal fiqh yang ketat dan pandangan batiniah dalam kehidupan

beragama (kesalehan ritual). Sedangkan kelompok yang disebut belakangan adalah merepresentasikan pola pemikiran yang lebih menekankan otonomi dan pemberian kelonggaran pada "individu" untuk berpikir dinamis dan rasional (kesalehan intelektual). Pola pemikiran pertama yang sejak awal memiliki komitmen untuk memelihara ummat, maka dalam prosesnya lebih menekankan pentingnya partisipasi. Sedangkan kelompok yang kedua, kepentingannya dalam dunia sosio-kulturalnya adalah pemberdayaan individu, sehingga melahirkan pola gerakan yang bersifat emansipatoris. Implikasi sosial yang ditimbulkan oleh kedua kelompok tersebut dalam dunia sosio-kultural komunitas NU juga berbeda. *Pertama,* pada kelompok yang dinisbatkan dengan generasi lama yang konservatis dan tradisional, karena komitmen sosio-kulturalnya terletak pada ummat dan lebih menekankan kesalehan ritual, maka dampak sosio-kultural yang timbul di antaranya adalah peran ulama'/penguasa/elit agama yang sangat dominan dalam menentukan kebenaran dan standar nilai sosio-kultural. Dengan adanya dominasi peran ini, maka mengakibatkan setidaknya dua hal, yaitu terhambatnya pemikiran rasional, yang pada gilirannya telah menimbulkan kejumudan atau stagnasi intelektual; dan etika santri menjadi tidak hidup, karena berada di dalam kontrol dan perhatian komunitas. *Kedua*, sebaliknya pada konstruksi realitas generasi baru NU, karena komitmennya lebih pada pemberdayaan individu, maka dominasi peran ulama'/penguasa/elit dibatasi sedemikian rupa, sehingga mendorong pemikiran kritis dan rasional; selain itu etika santri menjadi bergerak dinamis karena berada di luar kontrol dan perhatian komunitas.

Faktor penting yang menjadi titik simpang yang mengakibatkan diversitas tersebut adalah adanya perbedaan struktur tempat atau budaya dimana "konstruksi pemikiran

lama” dan “konstruksi pemikiran baru” tersebut diproduksi. “Konstruksi pemikiran lama” tumbuh berkembang di atas struktur wacana agraris-tradisional-komunal, sedangkan “konstruksi pemikiran baru” bersemi di atas struktur wacana industrialis-modern-kosmopolitan. Atas dasar itu, kedua varian pemikiran dalam komunitas NU tersebut memiliki identitas dan karakternya masing-masing. Varian pemikiran yang pertama, bagaimanapun, karena berada dalam kendala struktural (kolektivisme) yang sarat dengan nilai-nilai sakral, sehingga setiap penafsiran ajaran agama mensyaratkan sikap hati-hati dan ketaatan pada pemikiran yang telah baku. Sedangkan varian pemikiran kedua, karena wataknya yang lebih menekankan pembebasan individu (liberatif) dan meminimalkan sakralitas, maka memiliki karakter yang dinamis, kritis, dan progresif.

Tabel 2. Dialektika Eksternalisasi, Obyektivasi, dan Internalisasi

Momen	Proses	Fenomena
Eksternalisasi	Adaptasi dengan dunia sosio-kultural	Menyesuaikan diri terhadap sumber-sumber suci Islam berdasar interpretasi ulama’dan intelektual terdahulu, bahwa gagasan dan praktik pluralisme keagamaan dalam NU memiliki landasan kesejarahan, ajaran, dan nilai-nilai atau prinsip berfikirnya sendiri. Menyesuaikan dengan bahasa, pengetahu-an, dan tindakan pluralisme keagamaan sebagaimana dicontohkan para *founding father* NU dan ‘*ulama’ salaf al-shalih*.

Obyektivasi	Interaksi dengan dunia sosio-kultural	Suatu proses pembentukan kesadaran, bahwa Tuhan sebagai realitas puncak (*the Ultimate Reality*) senantiasa berada pada posisi sakral. Sedangkan manusia sebagai ciptaan-Nya adalah realitas profan yang senantiasa ingin memelihara kemahasuci-an Tuhan. Oleh karena itu, ketika manusia yang profan dengan segala kelebihan dan kelemahannya hendak memahami Realitas Sakral tersebut, maka diperlukan adanya medium gagasan dan pemikiran untuk mencapai pengertian-pengertian yang tepat mengenai hikmah, pesan, aturan, hukum, dan apapun yang telah menjadi ketetapan-Nya. Kemudian, pluralitas keagamaan sebagai *sunnat Allah*, agar dapat menyaji-kan keselarasan atau keharmonisan, dan bukan sebaliknya memunculkan konflik dan pertikaian, maka diperlukan sebuah instrumen keberagamaan yang dihasilkan para ulama' dan intelektual untuk mencip-takan kesadaran masyarakat dalam me-mahami dan menghargai perbedaan.
Internalisasi	Identifikasi diri dengan dunia sosio-kultural	Adanya varian gagasan dan pemikiran ke-agamaan yang berbasis kemampuan ber-fikir atau tingkat penguasan/pemahaman

		nash, perbedaan metodologi, dan perbedaan struktur tempat/ budaya/wacana, sehingga gagasan dan praktik pluralisme keagamaan antara varian pemikiran lama dan varian pemikiran baru menjadi berbeda dan sering memunculkan ketegangan-ketegangan yang tidak jarang sulit didamaikan.

KONTESTASI POLA BERMAZHAB DALAM NU: *AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH* SEBAGAI SISTEM NILAI, METODE BERFIKIR, ATAUKAH SISTEM PENGETAHUAN

Paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* merupakan faktor penting dalam proses pembentukan konstruksi keagamaan NU dan komunitasnya. Ia merupakan paham yang banyak menyita perhatian dan dijadikan sebagai rujukan oleh NU dan komunitasnya. Sebagai haluan bermazhab dalam bidang keagamaan Aswaja memiliki keunikannya sendiri dalam sejarah pembakuannya, yang sama uniknya dengan sejarah kemunculan-nya di dunia Islam, dan ia ditempatkan secara istimewa dalam struktur epistemologi keagamaan NU. Melalui epistemologi Aswaja inilah komunitas NU mengkonstruksi gagasan dan praktik keagamaannya dalam menjalani kehidupan sosio-kulturalnya.

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, pada awalnya adalah aliran teologi yang dikembangkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Kemunculan-nya di dunia Islam dijadikan sebagai aqidah alternatif yang berusaha menengahi polemik antara rasionalisme Mu'tazilah dan antropomorfisme

Jabbariyah. Namun, oleh para *founding father* NU ia diberikan pengertian yang lebih spesifik, dengan menisbatkan mazhab fiqhnya pada *madzahib al-arba'ah*, yakni Imam Abu Hanifah, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hambali. Kemudian, dalam bidang tasawuf mengikuti Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi.

Dalam bidang fiqh, sekalipun pada realitasnya NU lebih cenderung pada mazhab Imam Syafi'i, sehingga sering diklaim sebagai pemeluk setia pendapat sang maestro ushul fiqh tersebut, namun secara kelembagaan NU tetap menjadikan *madzahib al-arba'ah* sebagai acuan yang harus dipegang teguh. Pendirian ini, secara teoritik dapat dimaknai, bahwa dengan berkiblat pada *madzahib al-arba'ah* tersebut, NU berharap memiliki keleluasaan dan keluwesan dalam menerapkan keputusannya ketika menjawab persoalan-persoalan hukum yang timbul secara dinamis.[16] Sedang kecenderungannya merujuk pada pendapat Imam Syafi'i, disebabkan oleh karakter pemikirannya yang moderat dan tidak ekstrem.

Kecenderungan NU untuk merujuk pandangan ulama' di bidang akidah dan fiqh yang memiliki karakter moderat tersebut, juga dilengkapi dengan keputusannya untuk mengikuti Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi dalam bidang tasawuf. Khususnya Imam al-Ghazali, hampir semua sejarawan sependapat, bahwa tasawuf filosof muslim

---

16 Alasan lain yang juga memiliki landasan histroris yang kuat mengenai sikap NU dalam menisbatkan diri pada *madzahib al-arba'ah* tersebut adalah dimaksudkan sebagai cara NU untuk memberikan legitimasi kepada komunitas awamnya untuk bermazhab بمذهب غير معين, yaitu tidak mengikatkan diri pada mazhab tertentu, tetapi tetap mengikuti ajaran mazhab dalam berbagai masalah secara tidak terikat. Sikap bermazhab seperti ini juga dibenarkan oleh K. H. Hasyim Asy'ari dalam risalahnya, في بيان وجوب التقليد لمن ليس له أهلية الإجتهاد, bahwa "tidak wajib bagi orang awam menetapi satu mazhab di dalam segala peristiwa yang dihadapi. Dan seandainya dia mengikuti mazhab tertentu (معين) seperti mazhab Syafi'i, dia tidak harus mengikuti terus menerus dalam segala masalah, tetapi boleh pindah ke mazhab lainnya". Lihat Tollhah Hasan, *Ahlussunnah wal-Jama'ah*, 82-83.

kelahiran Ghazal tersebut merupakan bentuk tasawuf yang lebih bisa dipahami oleh kalangan *fuqaha'*, bila dibanding dengan varian lainnya yang justru memicu polemik dan ketegangan dengan para ahli jurisprudensi Islam.

Cara bermazhab dengan pilihan-pilihan seperti itu menunjukkan dengan jelas kehati-hatian sikap realistis NU dalam menjalani kehidupan keagamaannya, terutama menyangkut aspek akidah, hukum, dan akhlak kepada Tuhan maupun sesamanya. Sikap keberagamaan NU ini didasarkan pada suatu pemikiran, bahwa pokok atau dasar dari semua kaidah keberagamaan di dalam Islam harus disandarkan kepada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah al-Nabawiyah*. Fungsi utama Sunnah Nabi sebagai sumber pokok hukum-hukum *Syar'iyyah* adalah menjadi penjelas dari arti dan maksud atau kandungan al-Qur'an. Nabi Muhammad adalah Rasulullah yang menerima wahyu al-Qur'an, oleh karena itu tidak ada yang lebih mengerti dan paham akan maksud dan kandungan al-Qur'an kecuali beliau. Nabi Muhammad menunjukkan maksud dan kandungan al-Qur'an itu melalui perkataan, perbuatan, dan tingkah lakunya. Sedang semua penjelasan tersebut hanya bisa diketahui dari catatan orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi Muhammad. Oleh karena itu, untuk memahami *al-Qur'an* dan *al-Sunnah al-Nabawiyah* itu juga harus mengkaji, meneliti, dan memedomani keterangan para Sahabat Nabi, sebagaimana diketahui melalui kodifikasi Hadis yang telah disusun oleh para *Tabi'in* dan dibuatkan pedomannya, yakni '*ulum al-Hadits* dan ilmu *ushul al-fiqh* yang disusun oleh para ulama' (para imam mazhab).

Bermazhab, sebagaimana pengertian literalnya, adalah mengikuti jalan, aliran, pendapat, ajaran, atau doktrin Imam Mujtahid yang diyakini memiliki kompetensi berijtihad. Dengan pengertian etimologis ini, sebenarnya bermazhab bukan hanya

berlaku bagi kalangan awam, sebagaimana terungkap dalam pengertian-pengertian terminologisnya yang diberikan oleh para tokoh, tetapi ia juga dilakukan oleh para Imam Mujtahid besar, seperti Imam al-Muzanni, Imam al-Haramain, Imam al-Ghazali, dan juga Ibnu Taimiyah maupun Ibnu al-Qayyim. Mereka bukan hanya bermazhab بمذهب غير معيّن, tetapi bahkan melahirkan mazhab yang mandiri dan tidak jarang hasil ijtihadnya berbeda dengan imamnya.[17] Dengan demikian, cara bermazhab itu sendiri dalam konteks kekinian dan idealnya, sesungguhnya juga dapat diberikan pengertian yang lebih jauh, yaitu sebagai aktivitas mengkaji, meneliti, memahami, dan meme-domani keterangan-keterangan Imam Mujtahidin yang telah terbukukan dalam ber-bagai karya mereka (الكتوب الصفراء المعتبرة). Jika pengertian ini dapat dibenarkan, maka pola bermazhab di dalam NU, sebagaimana dikembangkan belakangan ini, dapat diartikan bukan dalam pengertian تقليد (yaitu, mengikuti fatwa atau pendapat Imam Mujtahid tanpa mempertanyakan dalil, dasar, dan alasannya) maupun إتّباع (yakni, mengikuti fatwa atau pendapat Imam Mujtahid dengan mengetahui dalil, dasar, maupun alasan-alasannya). Lebih dari itu, adalah dengan terlebih dahulu melakukan kajian, penelitian, bahkan mungkin dipertimbangkan dengan perubahan dan perkembangan kondisi terkini dan disini, sebelum salah satu dari *madzahib al-arba'ah* tersebut dijadikan pedoman, diikuti, dan dipegang teguh sebagai haluan bermazhab NU.

Menurut Tollhah Hasan, sejauh yang ia ketahui dari pengamatannya di beberapa negara Islam (seperti di Pakistan, Mesir, Iraq, Syiria, Yordan, Arab Saudi, Sudan, Aljazair, Maroko, dan Turki), karena terjadinya perubahan kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi produksi hukum Islam, seperti interaksi sosial (hubungan kerja, kontrak bisnis multi-

[17] Ibid., 76, 85.

nasional, sistem politik dan pemerintahan) serta berbagai penemuan ilmiah baru di bidang teknologi dan informasi, yang tidak atau belum ditemukan hukumnya dalam berbagai karya imam mazhab, maka pluralisme mazhab dalam kehidupan masyarakat global menjadi sulit dihindari.[18] Dari sinilah, arti penting rekonstruksi fiqh dan reformulasi bermazhab dilakukan oleh NU untuk mengurai berbagai persoalan dan keluar dari kemelut, kebuntuan, dan kesulitan yang melemahkan produktivitas hukum Islam.

Dalam konteks ini, tradisi pemikiran yang dikembangkan di dalam NU, memiliki tiga aspek yang perlu dipahami dengan baik, yaitu الفقه, أصول الفقه, dan القواعد الفقهيّة.[19] أصول الفقه merupakan merupakan metode untuk mengukur derajat kebenaran إستنباط (penemuan dan penciptaan hukum) agar terhindar dari kesalahan, dan sebagai prosedur untuk menemukan dan merumuskan hukum perincian (الفروع) dalam fiqh. Melalui pelaksanaan metode أصول الفقه ini, selain dapat disusun varian hukum fiqh, juga dapat dihasilkan rumusan القواعد الفقهيّة, yaitu kaidah-kaidah istimbat hukum yang berlaku umum, disusun berdasarkan adanya kesamaan-kesamaan berbagai faktor yang dapat dipertemukan dalam beraneka ragam produk hukum fiqh. Adapun أصول الفقه sendiri merupakan hasil kajian beradasarkan logika kebahasaan yang digali dari al-Qur'an dan Sunnah, serta dari kajian مقاصد الشريعة (tujuan hukum Islam). Logika kebahasaan dan tujuan syari'ah tersebut sekaligus merupakan dua aspek pokok yang sangat penting dalam melakukan penilaian terhadap hasil ijtihad dan sekaligus merupakan metode untuk melakukan ijtihad itu sendiri. Sedangkan الفقه adalah pengetahuan praksis mengenai hukum

---

[18] Ibid., 84.

[19] M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994).

Islam yang dihasilkan dari dalil-dalil terperinci (تفصيلي), yaitu berkaitan dengan masalah-masalah tertentu dan menunjukkan hukum tertentu pula.[20]

Menurut Ali Haidar, berdasarkan pengertian ketiga aspek pokok dalam tradisi pemikiran NU tersebut, maka terdapat tiga obyek penting yang menjadi bahan kajian hukum Islam. *Pertama*, obyek أصول الفقه adalah dalil-dalil umum (إجمال) dan hukum-hukum universal (كلّي), serta prosedur penemuan hukum universal tersebut melalui pemahaman terhadap dalil-dalil umum. *Kedua*, obyek الفقه berupa tindakan atau per-buatan orang dewasa (مكلّف) dilihat dari segi wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah. *Ketiga*, obyek القواعد الفقهيّة ialah berbagai masalah dalam hukum fiqh yang memiliki kesamaan faktor dan dapat dipertemukan menjadi sebuah kaidah hukum.[21]

Di dalam kajian أصول الفقه yang merupakan salah satu khazanah tradisi NU, dengan demikian, memberikan kemungkinan terjadinya dinamika wacana terkait dengan perumusan hukum Islam dan penyelesaian berbagai problem masyarakat yang berkembang dalam kehidupan sosio-kulturalnya. Kemungkinan ini, misalnya, dapat dilihat dari rumusan kaidah-kaidah fiqh sebagai berikut:

a. إنما آلاعمال بالنيات (setiap perbuatan tergantung pada niatnya)
b. اليقين لا يزال بالشّك (keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan)
c. الضّرار يزال (bahaya dihilangkan)
d. العادة محكّمة (adat istiadat atau kebiasaan diakui)
e. الحكم يدور مع العلّة وجودا و عدما (hukum itu berkembang sesuai dengan ada atau tidak adanya alasan)

---

[20] Ibid., 7.

[21] Ibid., 8-9.

f. ما لا يدرك كلّه لا تترك كلّه (sesuatu yang tidak dapat dicapai keseluruhannya, jangan ditinggalkan semuanya)
g. المشقّة تجلب التّيسير (kesulitan itu dapat membawa kemudahan)

Dari kaidah pokok tersebut, para ulama' telah mengembangkan kaidah-kaidah cabang, seperti kaidah الضّرار يزال dapat dirumuskan beberapa kaidah lain sebagai berikut:

a. درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح (menghindari bahaya itu lebih diutamakan dari pada melaksanakan kebaikan)
b. الضّرورة تبيح المحظورة (keadaan darurat dapat memperbolehkan melakukan sesuatu yang dilarang)
c. إذا تعارضا مفسدتان رؤيا أعضامها ضررا بإرتكاب أخفّهما (jika terjadi pertentangan dua bahaya, maka dipertimbangkan bahaya yang paling besar akibatnya dengan me-laksanakan yang paling kecil resikonya).

Menurut Thollhah Hasan, pemakaian kata *ijtihad* di kalangan NU kerap dihindari dan lebih menyukai penggunaan kata *istinbath* (cara mengambil hukum dari dalil-dalil yang mendasarinya), sekalipun keduanya dalam terminologi *fiqh* maupun *ushul al-fiqh* tidak banyak berbeda.[22] Pemilihan terhadap istilah *istinbath* ini, dalam batas-batas mazhab, selain karena bersifat lebih praktis, juga dapat dilakukan oleh kebanyakan kiai NU yang telah memiliki kompetensi dalam memahami berbagai karya *fiqh*. Tetapi, sikap tersebut bisa juga didasarkan pada nilai *tawadhu '* dan rasa *ta'zim*, karena sebagian kiai di pesantren yang berpengaruh masih secara apriori menutup pintu ijtihad, tanpa memberikan distingsi yang jelas mengenai varian dan peringkatnya.[23] Walaupun demikian, pada realitas

[22] Thollhah Hasan, *Ahlussunnah wal-Jama'ah*, 75.

[23] Menurut Thollhah Hasan, berdasarkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang atau sekelompok orang dalam melakukan *ijtihad*, maka dapat dibedakan adanya empat peringkat mujtahid, yaitu *mujtahid mustaqil, mujtahid madzhab, mujtahid fatwa,* dan *mujtahid tarjih.* Sedang berdasarkan cara melakukannya, *ijtihad*

keseharian NU, istilah *istinbath* sendiri juga tidak terlalu popular, bahkan hingga dalam kerangka kerja *bahts al-masa'il*. Bagi umumnya kalangan kiai NU, istilah *istinbath* berkonotasi *ijtihad* mutlak, suatu aktivitas yang oleh para kiai NU masih dipandang berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya, digunakan istilah *bahts al-masa'il*, yang berarti membahas berbagai masalah melalui pengkajian referensi dari kita-kitab kuning yang popular (الكتوب الصفراء المعتبرة). Sebagaimana para ulama' mujtahid di masa yang silam menem-patkan produk-produk hukum yang dihasilkannya sebagai *ijma*' (konsensus bersama di antara mereka), yang dianggap sebagai sumber hukum ketiga setelah al-Qur'an dan Hadis, maka keputusan-keputusan dalam *bahts al-masa'il* tersebut, juga dapat di-pandang memiliki legitimasi sebagai sumber hukum bagi komunitas NU Jawa Timur.

Pola-pola bermazhab NU dalam bidang fiqh tersebut, yang mengacu pada *madzahib al-arba'ah*, juga berlaku pada bidang akidah dan tasawuf. Dalam lapangan akidah, NU dan komunitasnya menganut mazhab Asy'ariah dan Maturidiah, sedang dalam bidang tasawuf merujuk pada ajaran-ajaran yang diformulasikan oleh Imam al-Ghazali dan Imam Abu Qasim al-Junaid al-Baghdadi. Pola bermazhab secara spesifik seperti ini dipilih oleh NU, karena golongan Aswaja sendiri di dunia Islam yang lebih luas, juga mengalami perkembangan luar biasa dan menjadi kelompok terbesar, yang dikenal sebagai kaum Sunni, dan dibedakan dari kelompok Syi'ah. Bagi para kiai NU, polarisasi Sunni-Syi'ah di lingkungan umat Islam tersebut, lebih dipersempit dengan tidak semata membedakan Sunni dari Syi'ah, tetapi juga dengan kelompok Islam modernis-puritanis.

Bagi kelompok modernis, bahwa untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam yang murni, umat Islam

---

dapat dibedakan menjadi dua, yakni *ijtihad fardi* dan *ijtihad jama'i*. Lihat *ibid*.

harus berpedoman pada al-Qur'an dan al-Hadis. Sedangkan kelompok tradisionalis berpendapat, bahwa kitab-kitab karya para ulama' dan imam terkemuka, yang berisi penjelasan dan pemahaman tentang kandungan al-Qu'ran dan al-Hadis, dapat dijadikan dasar pengamalan ajaran Islam.[24] NU dan komunitasnya adalah bagian dari mereka yang sangat menghargai warisan khazanah keislaman klasik yang terkristalisasi dalam karya-karya imam mazhab. Dengan kekayaan sumber-sumber pemahaman tersebut, NU memiliki cara tersendiri yang unik dalam menyikapi pembaruan, dengan tetap memelihara keselarasan tradisi dan warisan budayanya. Cara bermazhab seperti inilah yang pada gilirannya melahirkan sikap keberagamaan yang menjadi ciri khas NU, yaitu bersifat moderat, toleran, tidak ekstrem, serta meng-anjurkan kebaikan dan mencegah kejelekan. Dalam kesimpulan yang dibuat oleh Ali Haidar, pandangan hidup yang melahirkan corak tidak serba hitam-putih dari kalangan NU itu, tidak lain, merupakan hasil dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai pendekatan multidimensional dari gugusan konfigurasi aspek fiqh, kalam, dan tasawuf di atas. Dengan kata lain, dalam komunitas NU terdapat banyak varian dan corak pemahaman untuk mengapresiasi formalitas paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Atas dasar itu, tidak mengherankan jika dalam komunitas NU, paham Aswaja tersebut sejak dua dekade terakhir telah disikapi secara berbeda oleh tokoh-tokoh muda, seperti Abdurrahman Wahid, Masdar Farid Mas'udi, Said Agil Siraj, dan dilanjutkan dengan generasi berikutnya yang semakin dinamis, kritis, dan progresif dalam memaknai Aswaja sebagai haluan bermazhab. Di kalangan komunitas NU Jawa Timur, di antara contoh perkembangan tersebut adalah munculnya diskusi-

---

[24] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* (Jakarta: LP3ES, 1994), 150-151.

diskusi reguler yang diselenggarakan oleh beberapa Lakpesdam PCNU, seperti di Malang, Jombang, Blitar, dan Pasuruan, yang melibatkan tokoh-tokoh muda dan beberapa kiai organik untuk mendiskusikan persoalan-persoalan sosial-kemasyarakatan. Dalam forum-forum diskusi tersebut, berkembang gagasan dan pemikiran yang melampaui wacana *maraji'*, kitab-kitab fiqh. Salah seorang kiai sepuh di Kota Malang, K.H. Muhammad Tholhah Hasan, sekalipun masih mensyukuri tidak terjadinya liberalisasi *istinbath* dan *euphoria* ijtihad di kalangan kiai dan warga NU, tetapi juga menyesalkan cara-cara kebanyakan warga NU dalam bermazhab yang terpaku pada *madzhab qauliy*, yang memandang fiqh sebagai sesuatu yang sangat dogmatik.[25] Dampak dari cara bermazhab seperti ini, misalnya, dapat dilihat dari tradisi *bahts al-masa'il*, banyak sekali agenda-agenda masalah yang menjadi pembahasan justru *mauquf*, bahkan ironisnya, *mauquf-nya* sendiri juga ikut tertunda hingga lima hingga sepuluh tahun hingga datangnya masa muktamar NU berikutnya. Momentum muktamar NU yang ditunggu rekomendasinya oleh masyarakat selalu disertai dengan bertambahnya jumlah "kemauqufan" tersebut (yang lama masih tetap *mauquf*, sedangkan yang baru sebagiannya juga *mauquf*).[26] Atas dasar itulah, Tholhah Hasan menegaskan tentang pentingnya ber-*madzhab fi al-manhaj*, agar peran penting fiqh dalam mengurai dan menunjukkan jalan keluar bagi masyarakat dari berbagai masalah, kebuntuhan, dan kesulitan, dapat segera direalisasikan.[27]

Namun, cara pandang baru seperti itu, sekalipun perkembangan masyarakat sudah meniscayakannya, di kalangan komunitas NU masih dihadapkan pada kendala yang cukup serius. Kendala tersebut, menurut Nuruddin, disebabkan

---

[25] Thollhah Hasan, *Ahlussunnah wal Jama'ah*, 84-85.

[26] Ibid., 87.

[27] Ibid.

oleh tiga hal yang menjadi *strerotype* dari *Madzhab Sunniy* (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*). *Pertama*, doktrin sosial-politik Sunni yang cenderung bercorak realisme. Paham ini berasumsi, bahwa perilaku masyarakat pada prinsipnya cenderung pada anarkisme, sehingga diperlukan "penertiban sosial". *Kedua*, doktrin akidah dan tasawuf Sunni yang cenderung teosentris, fatalistik, dan menekankan eskatologi mendominasi perilaku komunitas NU, sehingga tema-tema wacananya lebih bersifat "melangit", dan tidak "membumi", alias kurang menyentuh dimensi kemanusiaan, kerakyatan, kebangsaan, dan seterusnya. *Ketiga*, doktrin fiqh Sunni cenderung bersifat normatif. Misalnya, dalam perspektif fiqh Syafi'i, realitas sosial harus tunduk pada norma-norma fiqh. Jadi, paradigma Aswaja tersebut, menurut Nuruddin, merefleksikan suatu konstruksi doktrin yang jauh dari proses-proses sosial yang konkrit, sehingga melahirkan "rasionalitas dogma" yang tertutup.[28]

Dalam konteks berfikir seperti inilah, komunitas muda NU, dalam usahanya memaknai peran sosial-keagamaan organisasi para ulama' tersebut, menegaskan tentang perlunya melakukan reorientasi dan reinterpretasi paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, lebih dari sekadar menempatkannya sebagai *manhaj al-fikr* (metode berfikir), tetapi sebagai sistem pengetahuan, dalam arti sebagai wacana keagamaan yang bisa dan bebas untuk diperdebatkan atau dikritik. Bagi mereka, formulasi intelektual seperti paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu, pada dasarnya, adalah jawaban para ulama pada saat itu di Timur Tengah terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di tengah masyarakat pada saat itu dan di sana. Boleh jadi, pada saat itu masalah yang dihadapi oleh masyarakat atau yang menjadi kebutuhan intelektual mereka memang lebih banyak bersentuhan dengan isu-isu metafisika, sehingga tema-tema

---

[28] Nuruddin Amin, "Merancang Teologi yang Populis", *Jawa Pos*, 4 Mei 1996.

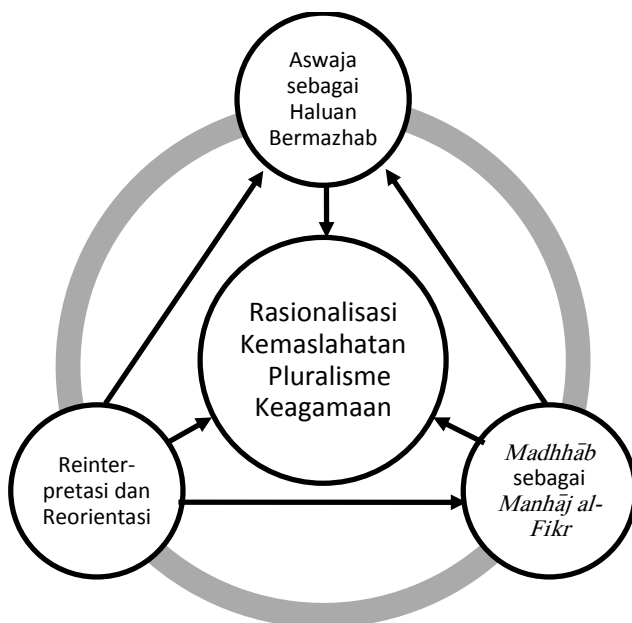
yang aktual adalah persoalan ketuhanan. Adapun masyarakat sekarang di Indonesia, lebih sering dihadapkan pada persoalan-persoalan kemanusiaan dan kerakyatan, seperti kemiskinan, kesehatan, keadilan sosial, kesederajatan di hadapan hukum, dan seterusnya, sehingga kenyataan ini dipandang membutuhkan formulasi paham intelektual yang lebih berorientasi pada masalah-masalah kemanusiaan dan kerakyatan tersebut. Dengan orientasi semacam ini, mereka mengharapkan NU mampu menawarkan landasan teologis maupun fiqh yang dapat memberikan peluang pembebasan individu maupun rakyat dari struktur sosial-politik yang menindas.

Dari pembahasan di atas, apapun interpretasi yang dikembangkan oleh NU dan komunitasnya, yang jelas bahwa motif penyebab (*because motive*) dari kontestasi pemahaman mengenai mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tersebut, adalah komitmen mereka yang kuat untuk memelihara karakter tradisinya yang dipelihara selama ini. Gagasan dan praktik bermazhab, termasuk dalam kaitannya dengan respons mereka terhadap pluralisme keagamaan, apakah mengakui ataupun meng-ingkarinya, maknanya adalah untuk memelihara kelanjutan tradisi NU dalam mem-berikan kemaslahatan bagi kehidupan masyarakat. Jadi, baik proses maupun hasil akhir dari keseluruhan kontestasi bermazhab di dalam NU dan komunitasnya adalah suatu etika dalam menjawab persoalan yang timbul dari perkembangan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan berdasarkan asas kemaslahatan. Oleh karena itu, *in order motive* atau alasan yang menjadi tujuan dari etika bermazhab NU dan komunitasnya, tidak lain adalah keinginan mereka yang kuat untuk memperoleh kemaslahatan umum (*al-mashlahah al- 'ammah*) tersebut.

Untuk mencapai *al-mashlahah al- 'ammah* tersebut, berbagai gagasan dan praktik bermazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*

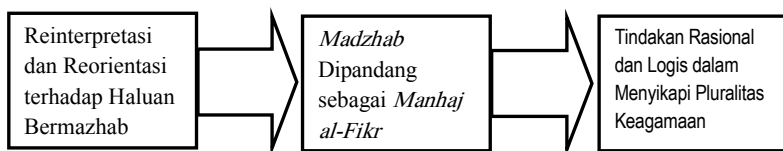
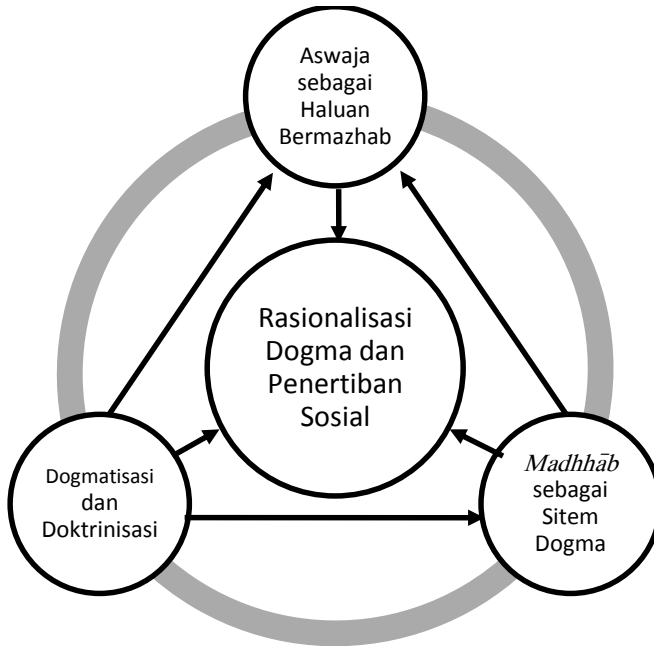
dikembangkan, dalam bidang fiqh, kalam, dan tasawuf, agar masyarakat yang hidup dalam pluralitas keagamaan tidak merasakan dampak negatif yang dapat ditimbulkan dari kondisi tersebut. Sebaliknya, justru keberkahan dan kemaslahatan yang diharapkan dapat diperoleh oleh masyarakat dari adanya kemajemukan dalam kehidupan sosial-keagamaan. Dalam konteks dialektika konstruksi sosial, hubungan antarkonsep bermazhab dengan tujuan-tujuan yang diharap-kan dapat digambarkan sebagai berikut:

Skema 2.

Hubungan Antarkonsep: Interaksi antar-Komunitas NU dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, *Madzhab* sebagai *Manhaj al-Fikr* dan Kemaslahatan

Dari hubungan antarkonsep tersebut dapat dirumuskan suatu proposisi, yaitu "reinterpretasi dan reorientasi terhadap

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai haluan bermazhab NU, terjadi ketika *madzhab* dipandang sebagai *manhaj al-fikr*, sehingga menimbulkan rasionalisasi kemaslahatan adanya gagasan dan praktik pluralisme keagamaan".

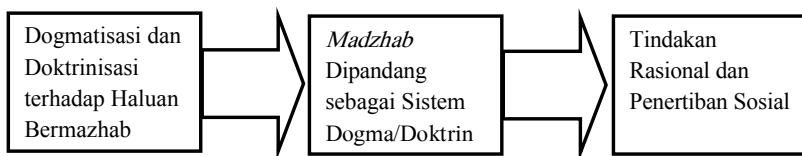
Melalui proposisi awal ini, dapat dirumuskan proposisi setingkat lebih abstrak, yaitu "reinterpretasi dan reorientasi terhadap haluan bermazhab terjadi ketika *madzhab* dipandang sebagai *manhaj al-fikr*, sehingga menciptakan tindakan rasional dan bertujuan". Proposisi ini melegitimasi terhadap pemikiran dan sikap kritis yang dilakukan oleh kelompok muda NU, yakni ketika, misalnya, fiqh tidak mampu lagi mengurai dan menunjukkan jalan keluar bagi masyarakat dari berbagai masalah, kebuntuhan, dan kesulitannya, maka dilakukanlah reinterpretasi dan reorientasi *madzhab*, yaitu *madzhab* sebagai *manhaj al-fikr*.

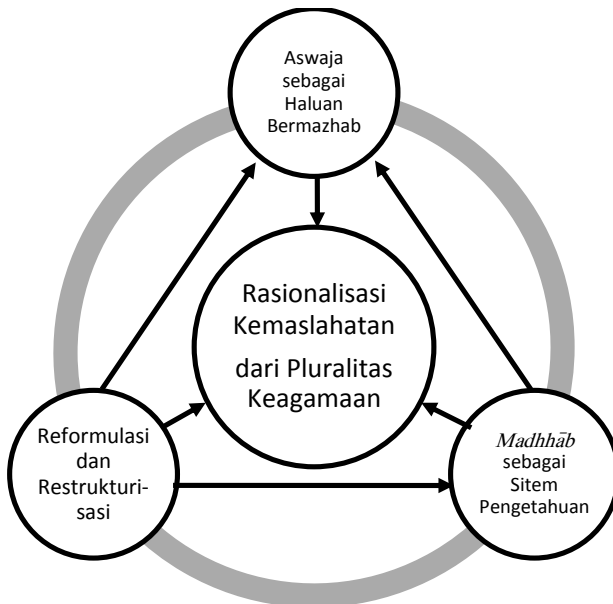
Skema 3.
Hubungan Proporsional antara Reinterpretasi dan Reorientasi terhadap Haluan Bermazhab, *Madzhab* sebagai *Manhaj al-Fikr*

Skema 4.
Hubungan antar-Konsep: Interaksi antara "Kelompok Lama" dan "Kelompok Baru" dalam NU, Keterkaitannya dengan Lokus Pengetahuan dan *Madzhab* sebagai *Manhaj al-Fikr*

Dari skema tersebut dapat dirumuskan suatu proposisi, bahwa "dogmatisasi dan doktrinisasi terjadi ketika *madzhab* dipandang sebagai sistem dogma, sehingga menciptakan tindakan rasional untuk melegitimasi penertiban sosial serta meng-haruskan individu dan masyarakat tunduk pada norma-norma *madzhab*".

Proposisi ini dapat dikembangkan lagi menjadi lebih abstrak dengan mengubah konsep-konsepnya sebagai berikut, bahwa "dogmatisasi dan doktrinisasi terhadap haluan bermazhab tercipta, ketika *madzhab* dipandang sebagai suatu sistem doktrin atau dogma, sehingga melahirkan tindakan

rasional untuk melegitimasi doktrin atau dogma, dan keharusan tunduk pada norma-norma *madzhab* (tertib sosial)"

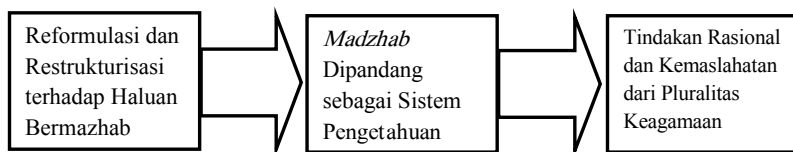
Skema 5.

Hubungan Proporsional antara Dogmatisasi dan Doktrinisasi terhadap Haluan Bermazhab, *Madzhab* sebagai Sistem Dogma, dan Tindakan Rasional

Skema 6.

Interaksi antara "Kelompok Lama" dan "Kelompok Baru" dalam NU, dengan *Madzhab* sebagai Sistem Pengetahuan

Skema ini dapat memberikan gambaran mengenai proposisi yang bisa disusun, yaitu "reformulasi dan restrukturisasi terjadi, ketika *madzhab* dipandang sebagai sistem pengetahuan, sehingga menimbulkan rasionalisasi kemaslahatan dari adanya gagasan dan praktik pluralisme keagamaan."

Proposisi tersebut juga dapat diabstraksikan setingkat lebih tinggi dengan cara cara mengubah konsep-konsep secara lebih abstrak, yaitu "reformulasi dan restrukturi-sasi terhadap haluan bermazhab terjadi, ketika *madzhab* dipandang sebagai sistem pengetahuan, sehingga melahirkan tindakan rasional dan logis". Proposisi ini secara skematik dapat digambarkan sebagai berikut:

Skema 7.

Hubungan Proporsional antara Reformulasi dan Restrukturisasi terhadap Haluan Bermazhab, *Madzhab* sebagai Sistem Pengetahuan, dan Tindakan Rasional

Dengan memahami proposisi di atas, maka dapat diketahui bahwa kata kunci seseorang atau kelompok dalam NU melakukan kajian mengenai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai haluan bermazhab pada dasarnya dilandasi oleh suatu harapan untuk memperoleh pemahaman rasional dan logis tentang kemaslahatan. Pemaknaan terhadap kemaslahatan dapat bervariasi dan berubah ketika terjadi interaksi antara penggolongan sosial dan perubahan gagasan dan pemikiran mengenai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai bagian dari khazanah keislaman. Pandangan mengenai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai sistem dogma, *manhaj al-fikr*, dan sistem

pengetahuan ternyata ikut menentukan bagaimana respons dan sikap komunitas NU gagasan dan praktik pluralisme keagamaan. Hal ini disebabkan, pluralisme keagamaan berkaitan erat dengan pemahaman aspek-aspek ajaran di dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yaitu berhubungan dengan pemahaman fiqh, kalam, dan tasawuf.

Dialektika *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai sistem dogma, *manhaj al-fikr*, dan sistem pengetahuan mengingatkan akan tiga momen dialektis sebagaimana diperkenalkan oleh Berger dan Luckmann (1966), bahwa terdapat momen eksternali-sasi, obyektivasi, dan internalisasi dalam kehidupan sosio-kultural. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai sistem dogma, *manhaj al-fikr,* dan sistem pengetahuan memberikan gambaran, bahwa ia merupakan bagian internal, yaitu proses memasukkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai bagian dari kepribadian komunitas NU, sehingga di antara keduanya sebagai sesame subyek. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* menjadi dunia subyektif bagi individu maupun kelompok dalam komunitas NU. Namun, pada saat yang lain juga muncul angapan, bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah dunia obyek, sehingga antara dia dan komunitas NU adalah dua entitas yang berbeda. Dengan begitu, bisa saja komunitas NU beranggapan, bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah dunia obyektif yang terpisah sama sekali dari kedirian mereka. Atas dasar itu, ada penempatan individu atau kelompok dalam komunitas NU sebagai subyek dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai obyek. Berdasarkan pemahaman tersebut, maka dapat pula dimaknai bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah dunia subyektif-obyektif, atau yang biasa dikenal dengan istilah momen eksternali-sasi. Ada proses penarikan diri keluar dari dunia obyektif ke dunia subyektif. Dengan kata lain, eksternalisasi adalah momen yang menjembatani dunia obyektif dan dunia

subyektif. Rasionalisasi dogma dan kemaslahatan juga dapat memberikan gambaran mengenai dialektika pemahaman individu atau kelompok dalam NU tentang dunia dogma dan dunia pengetahuan, atau antara dunia sakral yang bersumber dari kepercayaan dengan dunia profan yang bersumber dari pemikiran atau rasional. Antara dunia sakral dan profan sesungguhnya bukan suatu gambaran konsep yang tertutup, sebagaimana digambarkan oleh Durkheim,[29] tetapi terdapat proses dialektika di antara keduanya. Dalam konteks penelitian ini, meminjam konsepsi Geertz mengenai kehidupan sosial, sesungguhnya ia senantiasa berkaitan erat dengan konstruksi nilai dan makna yang dibangun oleh manusia sendiri secara terus menerus, sehingga pada saatnya nilai dan makna tersebut terkristalisasi dalam kebudayaan.[30] Atas dasar itu, dalam memahami kehidupan sosial manusia, maka tidak cukup hanya dengan meng-andalkan moteode-metode dan logika-logika positivistik. Di sinilah, seorang peneliti perlu melibatkan metode interpretasi (*verstehen*) terhadap berbagai aktor dan komponen yang turut berdialektika serta membentuk jaringan nilai dan makna dalam kehidupan sosial.

HALUAN BERMAZHAB KOMUNITAS NU DI PESANTREN, PERGURUAN TINGGI, DAN NGO: MAKNA-MAKNA SUBYEKTIF

Dalam perspektif Jalaluddin Rakhmat, dengan merujuk pendapat Littlejohn, kehidupan sosial yang sarat dengan nilai dan makna ini, akan senantiasa bersentuhan dengan tiga hal, yaitu bahasa, perubahan sosial, dan pemahaman mengenai realitas. *Pertama,* dunia tidaklah tampak secara obyektif pada

[29] Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1976), 37.

[30] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

pengamat, tetapi diketahui melalui pengalaman yang pada umumnya dipengarui oleh bahasa. *Kedua*, bagaimana realitas dipahami pada waktu tertentu oleh konvensi komunikasi yang berlaku saat itu, sehingga stabilitas pengetahuan seseorang lebih banyak ditentukan oleh perubahan sosial dari pada realitas obyektif di luar pengalaman manusia. *Ketiga*, pemahaman terhadap realitas sosial membentuk banyak aspek penting. Misalnya, bagaimana manusia befikir dan berperilaku dalam kehidupan sosial ditentukan oleh cara dia memahami realitasnya.[31]

Dengan begitu, pemahaman tertentu mengenai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai haluan bermazhab di dalam komunitas NU Jawa Timur dapat dipahami ber-dasarkan konteks sosial yang menyertai dan para aktor yang terlibat di dalamnya. Konteks sosial tersebut dapat berupa tempat, bahasa, perubahan sosial (waktu), dan pemahaman para aktor mengenai haluan bermazhab tersebut. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, bahwa ada tiga lokus, tempat, atau medan budaya yang memiliki arti penting, karena menjadi sumber wacana, gagasan, dan praktik bermazhab di kalangan NU kontemporer, yaitu pesantren, perguruan tinggi agama Islam (PTAI), dan NGO. Ketiga medan budaya ini merupakan tempat-tempat, yang berdasarkan peran dalam sejarahnya masing-masing, turut memberikan warna dan karakter bagi perkembangan NU dan komunitasnya.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang tertua di Indonesia. Usianya boleh jadi sama tuanya dengan masuknya Islam di nusantara. Ia merupakan lembaga pendidikan agama (*tafaqquh fi al-din*) yang menitikberatkan (*takhashshush*) pada bidang-bidang keislaman yang bersumber

---

[31] Jalaluddin Rakhmat, "Komunikasi dan Perubahan Politik di Indonesia", dalam (ed.) Latif dan Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1996), 50-51.

dari ulama' bermazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan komitmen mempertahankan ajaran Asawaja ini, pendidikan keislaman di pesantren didasarkan pada karya-karya intelektual para ulama' Sunni yang tersebar di berbagai bidang dan ilmu-ilmu keislaman. Terutama Ilmu Akidah, yang mencakup Ilmu Tauhid dan Ilmu Usuluddin, merupakan suatu bidang keilmuan Islam yang mustahil ditinggalkan di pesantren, karena menjadi tumpuan pemahaman mengenai sendi-sendi paling asasi dalam ajaran agama Islam, yaitu soal kepercayaan, Kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama. Atas dasar itu, tujuan pengajaran ilmu akidah di pesantren, menurut Nurcholish, adalah untuk menanamkan paham keagamaan yang benar (ala *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*), sehingga pendekatan yang dipakai biasanya doktriner dan tidak jarang juga dogmatis.[32] Secara umum, struktur ilmu-ilmu keislaman yang diajarkan di pesantren, dari yang paling pokok, yaitu bidang akidah, syari'ah, dan akhlak--masing-masing dengan jabaran ilmunya--seperti *'Ilm al-Tawhid*, *Fiqh* dan *Usuhl al-Fiqh*, serta *Tashawwuf*. Kemudian, ilmu-ilmu yang berkaitan dengan bidang pokok tersebut, misalnya, *'Ulum al-Qur'an* (dengan segala perinciannya, seperti *Asbab al-Nuzul*, *'Ilm al-Ta'wil, Naskh-Mansukh* dan seterusnya), *Hadits* dan *'Ulum al-Hadits* (dengan pasal-pasal di dalamnya, misalnya, *Mushthalah al-Hadits, Asbab al-Wurud, Rijal al-Hadits* dan seterusnya), serta *'Ilm al-Tarikh*, hingga ilmu-ilmu alat sebagai penunjang, seperti *'Ilm al-Tajwid, Nahw*, *Sharf*, *I'lal*, *Shi'ir atau 'Ilm al-Arudl*, *'Ilm al-Mantiq, Falaq, Fara'idl, Hisab, Adab al-Bahts wa al-Munadzarah* (metode berdiskusi), *al-Thib* (pengobatan), dan *Thabaqat* (biografi ulama).[33] Dengan memperhatikan ragam ilmu keislaman yang diajarkan dalam pesantren tersebut, menurut Azyumardi, menyiratkan suatu

[32] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 202.

[33] M. A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 264-265.

tatanan sosial yang mewarisi kontinuitas tradisi Islam yang telah dialirkan ulama' dari masa ke masa, tidak terbatas pada periode tertentu dalam sejarah Islam, seperti periode kaum Salaf, yaitu periode para sahabat Nabi Muhammad dan *tabi'in* senior.[34]

Sehubungan dengan karakter tradisi seperti itu, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai haluan bermazhab dipahami secara kaku di kebanyakan pesantren, sebagai sistem dogma. Gambaran pemahaman yang kaku tersebut, misalnya, dapat dilihat dari pelaksanaan *bahts al-masa'il* di pada umumnya PCNU di Jawa Timur yang belum memberikan ruang bagi pemahaman lintas mazhab empat, sebagai sesama mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan memberikan pengertian terhadap *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai haluan bermazhab seperti ini, maka tidak mengherankan apabila isu mengenai gagasan dan praktik pluralisme keagamaan, yang meniscayakan pemahaman metodologis dan pemkiran filosofis, dipahami secara sempit dan simplistis. Akibatnya, dalam lokus dan medan budaya ini, gagasan dan praktik pluralisme keagamaan kerap menimbulkan ketegangan dan tidak jarang memicu terjadinya anarkisme. Dengan dalil menjaga kemurnian paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, misalnya, Ulil Abshar dianggap telah menodai dan melecehkan haluan mazhab NU tersebut, disebabkan paham pluralisme keagamaan yang dia kembangkan, sehingga dinilai telah sesat, menyimpang dari haluan, dikafirkan, bahkan diekstradisi oleh elit shuriah PCNU Pasuruan dari *Jam 'iyyah*.

Sementara itu, komunitas NU Jawa Timur, yang sebagian besarnya adalah kalangan awam dan tinggal di lingkungan agraris-pedesaan, memiliki kecenderungan untuk memilih bersikap *taqlid* pada para kiai, ketika ditanya mengenai sikap mereka terhadap berkembangnya gagasan dan praktik

---

[34] Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), xxiv.

pluralisme keagamaan. Jadi, siapa kiai atau elit intelektual yang menjadi *patron*, dan bagaimana pemahaman mereka mengenai gagasan dan praktik pluralisme keagamaan, maka seperti itulah kurang atau lebih sikap dari kelompok NU pada lokus ini. Mereka yang berada di lokus ini, akan mengikuti seseorang yang dapat dipegang lisannya, dan memang layak dijadikan panutan, tanpa mempertanyakan dalil, dasar, maupun alasan-alasan dari tindakannya. Selain itu, ada juga kalangan yang sedikit lebih terdidik, pada umumnya adalah alumni pesantren, sekalipun memiliki dasar-dasar wawasan keislaman, tetapi dalam hal bermazhab juga masih menyandarkan diri secara dogmatis terhadap pandangan para kiai. Mereka ini, sekalipun pengetahuannya tentang agama agak terbatas, tetapi sebenarnya telah sanggup mengajukan pertanyaan-pertanyaan mengenai dasar, alasan, maupun dalil-dalil pluralisme keagamaan. Namun, pertanyaan yang mereka ajukan pada umumnya memang bersifat sederhana, dan tidak mengajukan pertanyaan kritis yang menuntut jawaban mendalam, sehingga sikap mereka mengenai pluralisme keagamaan sebagian besarnya juga masih berkiblat pada pendapat para kiai di sekitar tempat tinggal mereka, yang memahami mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* secara kaku. Pada lingkungan sosial seperti inilah, pada umumnya pemahaman mengenai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* masih ditempatkan sebagai sistem dogma. Dalam stabilitas suasana seperti ini, sosok kiai yang bertempat tinggal di desa dan tidak memiliki jejaring sosial, dapat diduga akan cenderung memahami *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai sistem dogma. Sikap seperti ini sangat dimungkinkan, karena selain pemahaman tersebut telah terwariskan secara turun temurun melalui tradisi pesantren dalam waktu yang sangat lama, juga disebabkan oleh watak dogma itu sendiri, yang mengharuskan ketundukan setiap individu maupun kelompok terhadap norma-norma

mazhab, telah menghipnotis para kiai dan warganya untuk tidak mencoba keluar dari batas-batas klasik bermazhab dan suasana tertib sosial tersebut.

Melihat konstruksi realitas sosial komunitas NU seperti ini, mengingatkan pada konsepsi Antonio Gramsci tentang hegemoni. Menurutnya, jika kekuatan (*force*) dapat diartikan sebagai penggunaan daya paksa untuk membuat orang banyak mengikuti dan memenuhi syarat-syarat sesuatu cara produksi tertentu, maka hegemoni adalah perluasan dan pelestarian "kepatuhan aktif" dari kelompok yang didominasi oleh kelas berkuasa lewat mekanisme kepemimpinan intelektual, moral dan politik yang mewujud pada kooptasi kelembagaan, serta manipulasi sistematis atas teks dan tafsirnya.[35]

Perguruan tinggi agama Islam (PTAI) adalah lokus berikutnya yang menjadi medan budaya yang turut menciptakan konstruksi gagasan dan praktik pluralisme keagamaan komunitas NU Jawa Timur. Sebagaimana diketahui melalui sejarahnya, komunitas NU dalam waktu yang cukup lama, sejak berdiri pada tahun 1926, tidak mengalami mobilisasi intelektual, dalam arti belum banyak warga NU terpelajar yang menempuh pendidikan tinggi. Namun, sejak tahun 1970-an, mahasiswa Muslim yang berlatar kultural NU mulai menunjukkan kemajuan yang berarti, sekalipun masih menjadikan Timur Tengah sebagai pusat orientasi intelektual mereka, sebagaimana para kiai Indonesia pada pada abad-abad sebelumnya. Tradisi belajar ke Timur Tengah tersebut, misalnya, dapat diketahui dari nama-nama, seperti KH. Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah, Bisri Syamsuri, Achmad Siddiq, Ali Ma'shum sampai generasi baru seperti Abdurrahman Wahid, dan Said Aqiel Siradj. Pada akhir tahun

---

[35] Mochtar Pabotinggi (ed.), *Islam Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), 214.

1980-an, orientasi studi komunitas NU mulai berkembang, tidak hanya ke Timur Tengah, tetapi juga mulai banyak yang belajar ke Barat. Fenomena ini seiring dengan perubahan orientasi kebijakan pemerintah yang mengirimkan kaum terpelajarnya untuk studi ke luar negeri. Perkembangan intelektual dalam komunitas NU, semakin terasa dengan bertambah banyaknya kaum terpelajar NU yang masuk ke Program Pascasarjana IAIN maupun perguruan-perguruan tinggi umum yang lainnya.

Kaum terpelajar NU yang dahulunya adalah para santri dari pesantren salaf di berbagai wilayah, kemudian memasuki perguruan tinggi (terutama IAIN), ternyata mengalami lompatan-lompatan intelektual yang berarti bagi dinamika gagasan dan pemikiran di dalam NU. Fenomena tersebut terjadi, karena mereka yang melanjutkan pendidikan pesantren ke perguruan tinggi, ternyata mampu memberikan kesempatan dan energi untuk melakukan refleksi kritis atas tradisi keberagamaan yang diwarisi dari dunia pesantren. Selama studi di perguruan tingginya masing-masing, mereka pada umumnya menemukan suasana yang menjamin perkembangan intelektualnya, karena tersedia "ruang" untuk mendiskusikan hal-hal yang selama mereka belajar di pesantren dianggap sebagai sesuatu yang tabu untuk diperbincangkan. Kalaupun tidak dianggap tabu, mereka belum memilki kerangka metodologi dan kesadaran kritis atas sejumlah tradisi dan pemikiran yang diwariskan secara dogmatis dan turun-temurun. Dalam suasana belajar di perguruan tinggi seperti inilah, ajaran-ajaran keislaman berhaluan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang diperoleh dari pesantren, lantas dapat dibandingkan dan diperkaya dengan pengetahuan dan metodologi baru yang digali dari alam pemikiran perguruan tinggi yang kritis dan terbuka.

Dari tiga arus besar mobilitas intelektual kaum terpelajar NU tersebut, Timur Tengah, Barat, dan pendidikan dalam negeri (IAIN), pada gilirannya telah turut meng-konstruksi realitas intelektualisme generasi baru NU ke dalam dua corak pemikiran, yaitu konservatisme dan liberalisme. Secara umum, alumni Timur Tengah menampak-kan karakter konservatif; Barat lebih liberal, dan IAIN/PTAI yang lain cenderung terbagi ke dalam dua corak, yaitu konservatif dan liberal. Tetapi, pembagian kategori pemikiran seperti ini tidak bersifat rigid, karena ternyata ada beberapa tokoh NU dan generasi baru alumni Timur Tengah yang justru sangat liberal, seperti Gus Dur (Baghdad), Said Aqiel Siradj (*Umm al- Qura*, Mekkah), dan Zuhairi Misrawi (*al-Azhar*, Mesir), adalah bagian dari pengecualian tersebut. Walaupun demikian, adanya pengecualian itu juga tidak dengan sendirinya merubah *mainstream* pada umumnya. Perkembangan pemikiran kaum terpelajar NU yang bersifat dinamis, progresif, dan liberal, pada dasarnya, bukan semata-mata produk perguruan tinggi dimana mereka menempuh studi, tetapi juga ada faktor lain yang ambil bagian penting, yaitu dinamika intelektual dalam internal NU itu sendiri.

Bermodalkan wawasan metodologis yang diperoleh selama studi di perguruan tinggi, dan pengalaman intelektual baru yang diperoleh dari gesekan pemikiran dalam berbagai kelompok dan forum diskusi, seminar, dan dialog, kaum terpelajar NU tersebut merasakan adanya kegelisahan intelektual. Salah satunya yang memicu kegelisahan tersebut adalah realitas kehidupan umat beragama yang sampai hari ini masih terus mengindikasikan jauh dari idealitas agamanya. Antara cita-cita agama dan fakta ke-hidupan pemeluknya seringkali menunjukkan gambaran yang paradoks. Misalnya, Islam mengajarkan perdamaian, namun umatnya justru menampilkan permusuhan dengan

sesamanya maupun kepada orang lain. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, kaum terpelajar NU memandang, bahwa haluan beramazhab yang bersandar pada paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah cukup memberikan landasan bagi NU untuk membangun Islam toleran, yang dibangun berdasarkan prinsip *ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah, dan ukhuwah basyariyah*. Di atas landasan persaudaraan semacam itu, NU sebenarnya mampu membangun "dialektika sosial" umat ber-agama. Wawasan keberagamaan NU yang dilandasi kesadaran kemanusiaan, kerakyatan, dan kebangsaan seperti ini, dalam realitas masyarakat Indonesia yang plural, sangat terasa arti pentingnya. Untuk keperluan mewujudkan wawasan keberagamaan yang sejalan dengan realitas Indonesia yang plural ini, maka paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* harus diberikan pengertian yang lebih dinamis, yaitu dengan menempatkan haluan bermazhab ini pada tataran metodologis, sebagai metode berfikir (*manhaj al-fikr*), bukan sebagai sistem dogma, yang mengharuskan komunitas NU tunduk pada norma-norma fiqh secara rigid.

Medan budaya berikutnya adalah NGO atau LSM. Lokus yang ketiga ini juga merupakan faktor yang sangat penting terkait dengan usaha memahami sikap NU dan komunitasnya terhadap gagasan dan praktik pluralisme keagamaan. Di dalam medan budaya inilah, seiring dengan kegelisahan-kegelisahan yang dirasakan oleh kaum ter-pelajar NU--dimana mereka sebagiannya adalah para fungsionaris NGO di berbagai wilayah, seperti Surabaya, Malang, Pasuruan, Mojokerto, Ponorogo, Jombang, Blitar, Kediri, dan seterusnya--mereka terus bergumul dengan beraneka ragam wacana dan bergaul dengan komunitas lain dalam lingkungan sosial yang lebih luas dan plural.

NGO merupakan basis intelektual bagi kaum terpelajar NU, di sini mereka mengalami benturan dan gesekan intelektual. Ajaran-ajaran yang pernah diterima dari pesantren diperkaya dengan pengetahuan dan metodologi baru, yang diperoleh dari persahabatan mereka dengan kalangan Islam modernis dan bahkan kalangan sekuler, sehingga menemukan bentuknya yang lebih modern, dinamis, dan progresif. Kantor-kantor NGO tempat kaum terpelajar NU berkumpul di tengah kesibukan mereka di berbagai segmen dunia kerja maupun setelah mereka selesai bekerja, sekaligus merupakan fasilitas mereka dalam menyusun berbagai agenda penelitian, diskusi, seminar, dialog, advokasi, hingga melakukan aksi turun jalan untuk menyampaikan aspirasi, mewakili suara masyarakat.

Pluralisme keagamaan di dalam NU, sekalipun memiliki akar-akar ideologis dan teologis yang sangat jauh ke belakang, namun dalam dunia NGO ia ditempatkan sebagai bagian dari agenda *civil society*. Bagi para aktivis NGO, pluralisme keagamaan tidak lagi semata-mata sebagai persoalan fiqh dan teologis, tetapi sudah menjadi salah satu agenda politik NU, karena ia sudah berkembang menjadi persoalan yang berhubungan dengan kewajiban negara dalam menegakkan iklim demokrasi. Jadi, jika dalam dimensi teologi mazhab yang senantiasa dikritik adalah masyarakat yang melakukan penyimpangan akidah atau fiqh, maka dalam sistem pengetahuan teologi atau mazhab NGO yang hendak dikoreksi adalah penguasa dispotik yang sering menjadikan rakyat kecil sebagai ongkos sosial untuk membiayai kekuasaannya. Oleh karena itu, dalam nalar mereka, paradigma bermazhab NU yang selama ini menempatkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai sistem dogma, maka harus direformulasi dan rekonstruksi sebagai suatu sistem pengetahuan keagamaan atau teologi yang masih bisa diwacanakan, diperdebatkan, dikoreksi,

bahkan dikritik. Bagi mereka konstruksi pengetahuan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu kedudukannya sama seperti bangunan-bangunan pengetahuan lainnya, yang tercipta melalui suatu proses sosial. Dengan kata lain, meminjam nalar Habermas, konstruksi pengetahuan sejenis itu tidak akan pernah sepi dari apa yang disebut dengan kepentingan, karena hubungan di antara keduanya memang bersifat niscaya.

Dalam pandangan para aktivis NGO, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* ketika terlalu lama ditempatkan dalam kerangka dogma, maka kenyataannya banyak persoalan-persoalan kemasyarakatan dan kemanusiaan yang tidak dapat diselesaikan dengan pendekatan tersebut, karena sifatnya yang dogmatik dan doktriner. Dalam bidang fiqh, misalnya, bagaimana persoalan yang muncul dalam konteks hari ini dan di sini, akan dapat diselesaikan, jika nalarnya diharuskan tunduk pada norma-norma fiqh tertentu, misalnya, fiqh Syafi'i yang sudah jelas ia tercipta dalam konteks sosial dan sejarahnya sendiri. Begitu juga dalam bidang teologi, konstruksi pengetahuan yang dibangun oleh Asy'ariah dan Maturidiah adalah formulasi intelektual yang sengaja disusun untuk menjawab problematika saat itu, yang jelas-jelas sangat jauh berbeda dengan permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat muslim hari ini. Oleh karena itu, kalangan terpelajar NGO NU umumnya berpendapat, bahwa teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berbanding terbalik dengan kenyataan sosial yang sedang dihadapi oleh masyarakat muslim hari ini, dan sudah saatnya ia ditempatkan sebagai sistem pengetahuan yang perlu diapresiasi secara kritis.

Tabel 2.

Makna Tindakan Terkait dengan Konteks, Aktor dan Simbol-simbol (***In Order to Motive* dan *Because Motive***)

No	Ruang Budaya dan Tindakan di Dalamnya	Because Motive	In Order to Motive	Pragmatic Motive
1.	Pesantren (kajian kitab kuning, ritual keagamaan, dll.)	Pesantren adalah lembaga keilmuan dan sekaligus lembaga keagamaan, yang mengandung makna penguasaan terhadap bidang-bidang keislaman akidah, fiqh, dan tasawuf, serta memiliki kewibawaan spiritual, karena ia didirikan oleh kiai sebagai lembaga *tafaqquh fi al-din* dan pembina jiwa *taqwa Allah*.	Untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman tentang ilmu-ilmu keislaman, serta peningkatan spiritualitas dan akhlak yang mulia, baik terhadap Allah maupun sesama manusia.	Pesantren sebagai sarana untuk memenuhi kepentingan adaptasi, interaksi, dan identifikasi diri terkait dengan berbagai macam kegiatan kajian dan ritual keagamaan yang dipandang penting.
2.	Perguruan tinggi (pendidikan dan pembelajaran, penelitian, serta	Perguruan tinggi merupakan lembaga keilmuan, yang memiliki kekuatan metodologis dan pemikiran rasional, serta	Untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman tentang berbagai bidang	Perguruan tinggi sebagai sarana untuk memenuhi kepentingan

	pengabdian pada masyarakat)	Perguruan tinggi merupakan lembaga keilmuan, yang memiliki kekuatan metodologis dan pemikiran rasional, serta menjadi agen perubahan, pengawasan, dan pembaruan sosial.	ilmu pengetahuan, serta peningkatan kemampuan akademik, seperti kecakapan metodologis dan pemikiran rasional, serta kepekaan dan kepedulian sosial.	adaptasi, interaksi, dan identifikasi diri terkait dengan berbagai macam kegiatan keilmuan dan sosial-kemasyarakatan yang dipandang penting.
3.	NGO (kajian, penelitian, pelatihan, advokasi, dll.)	NGO merupakan lembaga sosial yang menjadi basis intelektual dan gerakan kemasyarkatan	Untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman tentang berbagai bidang kajian keilmuan, serta peningkatan wawasan intelektual, seperti kecakapan metodologis dan pemikiran rasional, serta kepekaan dan kepedulian sosial.	NGO sebagai sarana untuk memenuhi kepentingan adaptasi, interaksi, dan identifikasi diri terkait dengan berbagai macam kegiatan keilmuan dan sosial-kemasyarakatan yang dipandang penting.

PESANTREN, PERGURUAN TINGGI, DAN NGO: KATEGORISASI SOSIO-KULTURAL

Pesantren, perguruan tinggi, dan NGO merupakan lokus budaya yang memiliki arti pentingnya masing-masing bagi NU dan komunitasnya. Pesantren, sebagai lembaga keilmuan dan sekaligus lembaga keagamaan memiliki tempat terhormat dalam kesadaran mereka. Pesantren didirikan oleh seorang kiai yang mencerminkan kekokohan akidah dan kedalaman spiritual, keluhuran akhlak, keluasan wawasan mengenai ilmu-ilmu keislaman, dan kewibawaan sosial, sehingga penghormatan yang diberikan komunitas NU terhadap pesantren hingga hari ini masih tinggi. Kenyataan ini dapat dilihat dari semakin banyaknya jumlah generasi terpelajar NU yang menempuh dunia pendidikan pesantren.

Begitu juga perguruan tinggi, terutama PTAI, adalah lembaga keilmuan yang didirikan oleh pemerintah maupun oleh masyarakat untuk melahirkan para sarjana yang memiliki keahlian dalam berbagai bidang ilmu, khususnya dalam konteks PTAI adalah ahli dalam ilmu-ilmu keislaman. Keberadaan dua lembaga keilmuan dengan karakter dan model pendidikannya masing-masing, dalam perkembangan terkininya yang terlihat di beberapa IAIN, STAIN, dan UIN, menampakkan adanya kecenderungan untuk saling memberi dan membutuhkan. Terlepas dari faktor-faktor apa yang mempengaruhinya, tetapi dalam kaitannya dengan pembahasan ini, menunjukkan adanya makna-makna positif baru yang diberikan oleh NU dan pesantren terhadap perguruan tinggi, maupun sebaliknya.

Sedangkan NGO, sebagai lembaga swadaya masyarakat, umumnya didirikan dengan tiga peranan yang berbeda-beda. *Pertama*, sebagai kekuatan penyeimbang kekuasaan negara (*countervailing power of state*). Peranan ini tercermin pada upaya

mengontrol, mencegah, dan membendung dominasi dan manipulasi negara terhadap masyarakat. Umumnya, upaya-upaya itu dilakukan dengan advokasi kebijakan lewat lobi, pernyataan politik, petisi, dan aksi demonstrasi. *Kedua*, sebagai gerakan pemberdayaan masyarakat (*civil society empowerment*). Peranan ini diwujudkan lewat aksi pengembangan kapasitas kelembagaan, produktivitas, dan kemandirian kelompok-kelompok masyarakat, termasuk mengembangkan kesadaran masyarakat untuk membangun keswadayaan, kemandirian, dan partisipasi sebagai warga negara. Peranan ini umumnya dilakukan dengan cara pendidikan dan latihan, pengorganisasian dan mobilisasi masyarakat. *Ketiga*, sebagai lembaga perantara (*intermediary institution*). Peranan ini dilakukan dengan mengupayakan adanya aksi yang bersifat memediasi hubungan antara masyarakat dengan pemerintah atau negara, antara masyarat dengan NGO dan antar-NGO sendiri dengan masyarakat. Peranan ini umumnya diwujudkan melalui cara lobi, koalisi, surat menyurat, pendampingan, dan kerjasama antaraktor.[36] Dengan peranan-peranan tersebut, NGO memiliki arti yang sangat penting bagi NU, baik sebagai organisasi sosial-keagamaan maupun *civil society*. Misalnya, fungsi-fungsi transformasi sosial yang dilakukan oleh NGO terhadap komunitas NU adalah untuk memberikan peluang pembebasan kepada bagi rakyat dari struktur sosial maupun politik yang menindas.

Pesantren, perguruan tinggi, dan NGO adalah medan budaya atau *cultural sphere* yang mampu mempertemukan berbagai segmen komunitas NU Jawa Timur. Pesantren adalah suatu lokus budaya yang berisi kegiatan-kegiatan yang

[36] Adi Suryadi Culla, "Masyarakat Sipil dalam Perspektif Wacana dan Aksi Ornop di Indonesia Studi Kasus Walhi dan YLBHI dalam Era Orde Baru" (*Ringkasan Disertasi*, Bidang Studi Ilmu Politik Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, 2005). 14-15.

telah menjadi bagian dari tradisinya yang unik, seperti kajian kitab kuning, ritual-ritual keagamaan, pola komunikasi kiai-santri, interaksi sosial di dalam bilik-bilik santri, dan seterusnya. Demikian halnya perguruan tinggi, ia adalah medan budaya yang juga sarat dengan kegiatan-kegiatan, seperti pendidikan, pelatihan, seminar, penelitian, diskusi, dialog, penerbitan, kepemimpinan, hingga pengabdian pada masyarakat. Kemudian, NGO juga merupakan tempat kultural yang memiliki dunia sendiri dengan sejumlah kegiatan yang menjadi *concern* dan peranan yang sedang mereka mainkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, seperti pendidikan dan pelatihan, pengorganisasian dan mobilisasi masyarakat, penyadaran dan pendampingan, *lobbying*, kerjasama antar-aktor, dan seterusnya. Selain mempertemukan berbagai segmen masyarakat ataupun komunitasnya masing-masing, ketiga medan budaya tersebut juga mempertautkan berbagai macam kepentingan. Komunitas NU, yang pada umumnya adalah kaum santri, tentunya akan bertemu dalam medan budaya pesantren dan perguruan tinggi, karena adanya pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*) seperti itu. Jadi, ada dimensi perintah di dalam agama untuk menuntut ilmu, baik ilmu keislaman maupun ilmu pengetahuan umum. Di sisi lain, NGO sebagai medan budaya juga mempertemu-kan berbagai kepentingan dari komunitasnya untuk melakukan kegiatan bersama, seperti pendampingan, penyadaran, kerjasama, dan sebagainya. Di sini juga tampak adanya pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*), berupa kepedulian dan kepekaan sosial.

Di dalam ketiga medan budaya tersebut, tentu saja juga dapat mempertemukan berbagai kategori orang atau kelompok dalam komunitas NU. Jika digunakan kategori santri, akademisi, dan aktivis, maka secara kategorikal berdasarkan medan budaya tersebut ada tiga penggolangan,

yaitu santri merepresentasikan lokus pesantren, akademisi mewakili perguruan tinggi, dan aktivis representasi NGO. Penggolongan ini tidak dimaksudkan sebagai kategori sosial yang bersifat tertutup terhadap komunitas NU, karena pada dasarnya berada pada lokus manapun mereka, hakikatnya tetap sebagai komunitas NU yang identik dengan makna kesantrian. Oleh karena itu, kategorisasi di sini hanya dimaksudkan sebagai upaya untuk mempermudah dan men-sistematisasi pemahaman mengenai fungsi konfiguratif ketiga lokus budaya tersebut. Pesantren adalah tempat dimana komunitas NU, baik santri, akademisi, maupun aktivis, bisa bertemu dalam suatu momen kegiatan yang diselenggarakan oleh salah satu dari ketiganya. Sebaliknya juga demikian, kalangan santri tidak jarang datang ke perguruan tinggi untuk menghadiri suatu kegiatan seminar, pelatihan, diskusi, dan sebagainya, sekalipun di dalam kegiatan masih tetap dibedakan antara kelompok akademisi, santri, dan perwakilan atau delegasi dari organisasi (NGO). Tetapi pada prinsipnya, bahwa mereka bisa bertemu di perguruan tinggi untuk kepentingan menghadiri suatu kegiatan. Pertemuan ketiga kelompok komunitas NU dalam medan-medan budaya tersebut mengisyaratkan adanya pertemuan dua segmen komunitas pecinta ilmu yang berbeda. Meskipun *pattern for behaviour* mereka berbeda--sementara kaum santri adalah mendatangi majelis atau forum ilmiah adalah ibadah, sedangkan akademisi dan aktivis adalah transformasi dan penyadaran sosial--namun mereka bersatu dalam simbol kegiatan keilmuan tersebut.

Berbeda dengan kelompok akademisi dan aktivis yang hampir tidak memiliki beban dan kendala normatif, harus tunduk pada batas-batas klasik dalam bermazhab, maka kelompok santri dalam medan budaya pesantren masih dibayang-bayangi oleh doktrin untuk tidak melampaui batas-

batas normatif, misalnya, fiqh secara rigid dan mengikat. Oleh karena itu, terdapat "kedekatan" antara kelompok "akademisi" dan "aktivis" ketimbang dengan "kaum santri", dalam wujud kesamaan medan budaya, yang terekspresikan melalui cara berfikir dan bersikap terhadap perkembangan dan perubahan sosial maupun budaya, misalnya, isu-isu yang berhubungan dengan gagasan dan praktik pluralisme keagamaan.

Tabel 3.
Medan Budaya dari Berbagai Varian Komunitas NU Jawa Timur

Medan Budaya	Varian	Keterangan
Pesantren	Santri- Normatif	Kegiatan Tradisi
Perguruan Tinggi	Akademis-Santri-Rasional	Kegiatan Ilmiah
NGO	Aktivis-Santri-Transformatif	Kegiatan Transformasi

Melalui pertemuan antara santri, akademisi, dan aktivis dalam ketiga medan budaya tersebut, maka perubahan-perubahan bisa saja terjadi seiring dengan semakin pesatnya perkembangan wacana sosial-keagamaan, khususnya menyangkut isu pluralisme keagamaan dan terorisme/radikalisme agama, yang saling berkontestasi untuk menentukan pengaruhnya melalui berbagai media massa, baik cetak maupun elektronik.

Pesantren, perguruan tinggi (PTAI), dan NGO, bagaimanapun juga adalah simbol-simbol yang memiliki kedekatan dengan komunitas NU, yang di dalamnya melibatkan hubungan antar berbagai penggolongan sosial, agen-agen, dan sejumlah tindakan di dalamnya. Di sinilah,

antara agen dan kelompok masyarakat bertemu dalam momen eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Dengan kata lain, melalui medan budaya tersebut terjadi proses adaptasi, interaksi, dan identifikasi diri dengan masing-masing individu maupun kelompok dengan dunia sosio-kultural.

BAGIAN VI

Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian mengenai gagasan dan praktek pluralisme warga NU di Jawa Timur, maka melalui penelitian epistemologi pluralisme dalam NU ini dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, konsepsi NU mengenai pluralisme keagamaan, sebagaimana terelaborasi dalam konstitusi organisasi maupun gagasan dan pemikiran komunitasnya di Jawa Timur, terkonstruksi dan tumbuh berkembang dalam konteks sejarah dan sosialnya melalui proses dialektika teologis, ideologis, dan sosio-kultural. Inti dari usaha NU dalam membangun sistem epistemologi pluralisme keagamaan adalah memberikan arti penting terhadap hubungan antarmanusia (*inter-human relationship*). Suatu nilai hidup yang menjadi tekanan dari ajaran al-Qur'an dalam dimensi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* maupun orientasi dari agenda gerakan *civil society* NU dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Berangkat dari akar-akar teologi dan ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang sangat panjang itu, secara kelembagaan, berdasarkan sifat, kedudukan, dan hirarki organisasinya yang tersebar hingga

ke daerah-daerah, NU Wilayah Jawa Timur dalam berbagai konstitusinya juga menetapkan epistemologi keagamaan yang mendukung terhadap pluralisme keagamaan, yang diwujudkan dalam prinsip-prinsip seperti *tawashshuth wa al-'adl*, *tasammuh*, *tawazzun*, dan *amar ma'ruf nahiy munkar*. Adapun sebagai bagian dari agenda utama *civil society*, konsep plural-isme keagamaan diberi makna dan dikembangkan secara lebih dinamis melalui dialektika wacana yang berkembang dalam konteks sosial, politik, dan kebudayaan di Indonesia maupun di kancah intermasional. Pola pikir dan paradigma yang belakangan ini lebih banyak direpresentasikan oleh kalangan muda NU yang tergabung dalam berbagai NGO dan didiseminasikan secara berjejaring dengan pendekatan advokasi, kajian, seminar, penerbitan, hingga monitoring terhadap kebijakan publik. Konsepsi NGO kalangan muda NU mengenai pluralisme keagamaan menampakkan gambaran yang lebih progresif, karena merujuk pada tokoh-tokoh utamanya, seperti Habermas, John Hick, dan Lyotard, ketimbang pada referensi teologis yang dijadikan pijakan oleh NU struktural maupun kalangan kiai-kiai di pesantren.

Kedua, keterlibatan NU dalam mempromosikan dan memelihara nilai-nilai pluralisme keagamaan di Jawa Timur menampakkan gambaran yang beraneka ragam, dari yang bersifat responsif, kontra produktif, dan pada elemen terbesarnya bersikap diam (*silent majority*). Sikap responsif terhadap usaha penegakan pluralisme keagamaan dalam bentuk gagasan maupun praktek ditunjukkan oleh NU Jawa Timur, baik secara kelembagaan yang diwakili oleh unsur strukturalnya maupun oleh perseorangan dan kelompok dari kalangan akademisi atau aktivis NGO, dengan derajat dan inten-sitas yang berbeda. Dukungan dari struktural NU, misalnya, dapat dilihat dari keter-libatan mereka dalam pendirian Forum Kerukunan

antar-Umat Beragama (FKAUB) di Kota Malang. Khususnya dari unsur Lakpesdam, bentuk dukungan NU tersebut terlihat dengan jelas dalam berbagai kajian, penelitian, penerbitan dan aksi-aksi ber-basis advokasi terkait dengan isu-isu wacana pluralisme serta korban dari praktek-praktek penyimpangan kehidupan beragama yang dilakukan oleh pemerintah, ormas, dan warga terhadap umat agama lain, aliran kepercayaan, serta kelompok-kelompok marjinal yang lain, baik atas dasar etnis, gender, maupun budaya. Adapun praktek pluralisme keagamaan yang ditampilkan oleh para akademisi dan aktivis NGO menggambarkan bentuk dukungan yang lebih progresif dan kaya gagasan. Dari aspek kajian dan penelitian mengenai pluralisme keagamaan yang mereka lakukan, misalnya, tampak dari buku-buku, jurnal, tabloid, dan laporan investigasi yang mereka *publish* di internet maupun terdistribusikan dalam bentuk *print out*. Untuk menyebut di antaranya adalah buku *Gambaran Buram Kehidupan Beragama Pasca Reformasi Indonesia*, laporan akhir tahun *Profil Kehidupan Beragama dan Berkeyakinan di Jawa Timur tahun 2008*, dan Newsletter *Syahadah* yang diterbitkan oleh Center for Marginalized Communities Studies (C-Mars) Surabaya. Begitu juga aksi-aksi advokasi yang dilakukan oleh Averroes Community di Malang, C-Mars di Surabaya, FKAUB di Malang, Jaringan Islam Anti Diskriminasi (JIAD) di Jombang, Songgo Langit di Kediri, dan lain-lain terhadap masyarakat memperlihatkan intensitas dan dinamika yang lebih tinggi dalam merespons fenomena yang terkait dengan pluralisme keagamaan di Jawa Timur.

Adapun sikap kontra produktif NU terhadap usaha penegakan nilai-nilai dan kesadaran pluralisme keagamaan di Jawa Timur muncul pada sebagian kalangan NU Jawa Timur, secara *jam'iyyah* maupun *jama'ah*. Bentuk sikap kontra produktif itu, paling tidak, dapat disaksikan dari dua indikator, yaitu (1)

keterlibatan sebagian elemen NU dengan mengatasnamakan PCNU dalam menginisiasi penyusunan maupun mendorong pelaksanaan Perda/Raperda yang bernuansa agama (*syari'ah*) di beberapa kota dan/atau kabupaten, seperti di Bangkalan, Pamekasan, Blitar, Jombang; (2) sikap intoleran terhadap gagasan dan praktek pluralisme sebagian kalangan muda NU serta terhadap praktik kebebasan beragama dan berkeyakinan warga sipil yang ditampakkan oleh beberapa elemen NU dan pesantren di Sidoarjo, Mojokerto, Malang, Blitar, Tuban, dan Pasuruan.

Kemudian, gambaran sikap mayoritas NU Jawa Timur yang mengambil sikap diam (*silent majority*) terhadap usaha mempromosikan gagasan dan kesadaran pluralisme dapat dilihat dari masih minimnya elemen-elemen NU yang terlibat dalam usaha ini, bila dibanding dengan jumlah warganya yang mencapai puluhan juta. Kenyataan ini dapat dimengerti mengingat mayoritas warga NU adalah komunitas pedesaan yang taraf pendidikannya tidak sampai pada jenjang tertinggi. Selain itu, wacana pluralisme sendiri dapat dibilang merupakan isu baru yang melibatkan pemakaian pemikiran dan kesadaran rasional serta praksis sosial yang tinggi, sehingga hanya kalangan tertentu saja yang mampu memahaminya secara memadai. Bagi usaha penegakan kesadaran pluralisme di Jawa Timur, kondisi seperti ini, ber-potensi mengancam dan/atau mendukung terhadap masa depan pluralisme keagamaan di dalam komunitas NU Jawa Timur. Orientasi dan kecenderungan pergerakannya akan sangat ditentukan oleh elit agama maupun NU yang menjadi *patron* mayoritas warga NU tersebut. Apakah mereka dipimpin oleh *patron* yang berwatak pluralis ataukah sebaliknya? Kontestasi antar*patron* inilah yang akan menentukan watak keberagamaan mayoritas warga NU Jawa Timur ke depan.

Ketiga, dampak psiko-sosial epistemologi pluralisme NU, sebagaimana terwujud dalam gagasan dan praktek pluralisme keagamaan di atas, terhadap relasi-relasi internal maupun eksternal NU di Jawa Timur, paling tidak dapat dirasakan dan disaksikan dari semakin menguatnya kontestasi antara kelompok konservatif dan progresif. Pro-kontra pluralisme keagamaan di dalam NU Jawa Timur, sekalipun tidak sepanas di dunia politik, tetapi setidaknya hal ini telah menimbulkan keprihatinan pada kelompok-kelompok minoritas dan marjinal akan ancaman melemahnya kekuatan *civil society* yang selama ini telah dicontohkan oleh Gus Dur dan NU.

REFLEKSI TEORITIS

Dalam konsepsi Geertz, agama dan tindakan manusia mengambil bentuk hubungan yang saling mempengaruhi dan memberikan pola. Pada satu sisi, agama difungsikan sebagai pedoman yang dijadikan kerangka interpretasi tindakan manusia, di sini agama ditempatkan sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Pada lain sisi, tindakan dinamis manusia dalam kehidupan keseharian merupakan refleksi dari keberagamaannya, sehingga agama dapat dipahami melalui pola tindakan individu maupun masyarakatnya. Dalam pengertian ini, agama oleh Geertz dipahami sebagai pola dari tindakan (*pattern of behaviour*), atau lebih tepatnya ia sebut sebagai bagian dari sistem kebudayaan.[1] Menempatkan agama sebagai bagian dari sistem kebudayaan membawa pada suatu pengertian, bahwa agama tidak lain adalah konstruksi realitas sosial, dalam arti ia tidak dapat dipisahkan dari karakteristik pengetahuan

---

[1] Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, ter. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 8-9. Lebih lengkap mengenai uraiannya tentang agama sebagai sistem kebudayaan, lihat "Religion as a Cultural System", in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publication, 1985), 1-40.

masyarakat-nya, karena di aras ini realitas keagamaan dibangun atau merupakan hasil dari proses produksi dan reproduksi pengetahuan manusia.

Realitas kekerasan dan konflik antarumat beragama pada satu sisi, serta dinamika gagasan dan pemikiran mengenai pluralisme keagamaan pada lain sisi, adalah bagian dari indikasi adanya keterlibatan pengetahuan manusia dalam menampilkan makna-makna agamanya. Sejauh pengetahuan manusia ambil bagian dalam proses pemaknaan agama tersebut maka, menurut Jurgen Habermas, di sana terdapat sejumlah kepentingan yang bersifat niscaya.[2] Kepentingan-kepentingan tersebut yang pada gilirannya ikut mengkonstruksi pengalaman keberagamaan masyarakat, yang secara tradisional dapat dibedakan ke dalam tiga kecenderungan paradigmatik, yaitu eksklusif, inklusif, dan pluralis.[3]

Dalam kaitannya dengan isu pluralisme keagamaan yang berkembang di berbagai negara, Fazlur Rahman[4], Frederick M. Denny[5], dan Dale Eickelman[6] menempatkan Islam sebagai agama yang mendukung terhadap penegakan pluralisme dan menjadi-kannya sebagai doktrin sentral menuju visi kemanusiaan. Fazlur Rahman, dalam *Major Themes of the Qur'an*, telah berusaha keras membuktikan, bahwa kebijakan-

---

[2] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 107.

[3] Budhy Munawar Rahman, "Pluralisme dan Teologi Agama-agama: Ktisten-Islam" dalam *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, ed. Sarapung dan Tri Widiyanto (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2005), 170-180.

[4] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

[5] Frederick M. Denny, "*Ummah* in the Constitution of Medina," *Journal of Near Eastern Studies* 36, no. 1 (January, 1977), dan "Ethics and the Qur'an: Community and World View," in *Ethics in Islam*, 103-121, ed. Richard G. Hovannisian (Malibu: Undena Publication, 1985).

[6] Dale Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism," in *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, ed. Sohail H. Hashmi (Princeton: Princeton University Press, 2002), 115-134

kebijakan Nabi bagi ahlul kitab memperlihatkan adanya kesadaran pluralisme yang sangat tinggi, sekalipun hal itu tidak dilakukannya berdasarkan kerangka wawasan mengenai pluralisme itu sendiri. Kebijakan-kebijakan Nabi itu, menurutnya, akan menentukan orientasi keseluruhan doktrin Islam dan aspek-aspek budaya penting lainnya yang memiliki kemungkinan berkembang di masa yang akan datang di berbagai kawasan.

R. B. Serjeant menilai keberadaan Piagam Madinah sebagai dokumen paling penting dalam sejarah awal Islam, seperti halnya al-Qur'an itu sendiri.[7] Kesadaran pluralisme, menurutnya, terlihat dengan jelas pada pasal 25, yang menyatakan bahwa "orang-orang Yahudi dari kalangan Bani 'Auf adalah komunitas *(ummat)* yang hidup bersama dengan kaum beriman (*mu'minun*).[8] Atas dasar itu, orang-orang non-muslims ditempatkan sebagai bagian dari warga sipil (*civic ummah*) di Madinah berdasarkan konstitusi formal pertama di dunia,[9] yang mekanisme pelaksanaannya dilakukan melalui musyawarah (*syura*).[10] Dengan bergabungnya orang-orang Yahudi menjadi bagian dari *ummat* tersebut, konstitusi Madinah telah menciptakan suatu masyarakat, meminjam istilah F. M. Deny, yang memiliki struktur kesetiaan transenden dengan tingkat epistemologi keberagamaan yang sangat tinggi, dan dikombinasikan dengan perlindungan yang lebih memadai

---

7 R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly* 8, No. 1 and 2 (January-June, 1964), 3.

8 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 223.

9 Menurut catatan salah seorang sarjana Barat: Konstitusi Madinah ini menyandang gelar dan keistimewaan bukan hanya sebagai konstitusi negara pertama di dunia Islam, tetapi juga sebagai konstitusi pertama di muka bumi yang diberlakukan oleh negara. (Muhammad Hamidullah, dikutip dalam, Ali Bulac, "The Medina Document", in *Liberal Islam: A Sourcebook,* ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 173.

10 Amyn B. Sajoo, *Muslim Ethics: Emerging Vistas* (London: I.B. Tauris, 2004), 64.

dari tradisi-tradisi yang merusak, yaitu dari tradisi hukum balas dendam.[11]

Abdul Aziz Sachedina, dalam *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, juga telah menguji gagasan dan praktek pluralisme dalam Islam dan al-Qur'an. Menurutnya, Islam tidak pernah memiliki kepercayaan yang tersebar luas, bahwa Yahudi dan Kristen tidak bisa dijamin keselamatannya jika mereka tidak mau melakukan konversi terhadap agama Islam.[12] Senada dengan pandangan Sachedina, Ali S. Asani berpendapat, bahwa al-Qur'an adalah sebuah teks yang secara intrinsik menghormati keragaman (*diversity*), dan memberikan koreksi atas pemkiran dan sikap kaum ekslusif modern yang sesungguhnya lebih dimotivasi oleh situasi politik dan sosial-ekonomi ketimbang agama. Begitu juga Amyn Sajoo, dalam *the Muslim Ethics*-nya, menyajikan pandangan konseptual yang visioner dan penuh wawasan mengenai problematika sipil kontemporer, serta peranan yang dimainkan oleh etika secara umum, khususnya etika Islam, dengan epistemologi pluralisme yang di-tempatkan di garis depan.

Muhammad N. Miraly, sarjana dari *Institute of Islamic Studies* McGill University, melakukan kajian serius mengenai etika pluralisme dalam Islam[13]. Dalam studinya, ia melakukan analisis kesejarahan yang bertumpu pada pemahaman normatif kitab suci dan pengalaman kenabian dengan *setting* Timur Tengah. Gambaran plural-isme dalam al-Qur'an dan di Madinah yang ia jelaskan tidak menyisahkan ruang bagi

---

[11] Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York: Macmillan Publication Co., 1994), 74.

[12] Abdul Aziz Schedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford Unversity Press, 2001), 69.

[13] Muhammad N. Miraly, "The Ethic of Pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina," (*Master of Art Thesis,* Institue of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2006).

kemungkinan munculnya praktek-prkatek keberagamaan umat Islam di Madinah yang cenderung reduksionis terhadap nilai-nilai pluralisme al-Qur'an. Padahal, kemungkinan untuk munculnya praktek-praktek keberagamaan yang intoleran di kalangan masyarakat muslim pada saat itu juga tersedia. Begitu juga, disertasi Gustiana[14] mengenai konsep toleransi keberagamaan dalam NU juga merupakan kajian mengenai keberagamaan masyarakat muslim yang ada kaitannya dengan isu pluralisme, namun kajian terhadap persoalan ini tidak mampu menampung adanya kecenderungan paradigmatik lain yang di luar pluralisme. Menurut Gustiana, dalam temuan penelitiannya, NU sebagai organisasi sosial-keagamaan tidak hanya menam-pilkan fakta bahwa dirinya menghadapi realitas sosial-politik semata, yang tidak sejalan dengan tradisinya, tetapi ia juga memenuhi kebutuhan terhadap toleransi di tengah masyarakat pluralistik di Indonesia. Kemudian, kecenderungan sikap akomo-datif dan moderat NU yang ditandai dengan toleransi yang tinggi tidak dapat dipisahkan dari realitas kesejarahan, yang menjadi latar belakang konsep keber-agamaan NU dan karakter para ulama'nya.[15]

Pengakuan terhadap adanya contoh-contoh intoleransi dalam pengalaman Islam, sebagaimana juga dialami dalam peradaban apapun sepanjang sejarah umat manusia, tersebut diperlukan untuk menghindari *bias* dan subyektifitas, karena tiga kecenderungan paradigmatik keberagaman di atas memang dapat menimpa masya-rakat manapun. Hari ini praktek-praktek intoleransi, sebagaimana terbukti, juga menimpa negara-negara yang dianggap sudah maju sekalipun, bahkan juga Indonesia

---

[14] Gustiana Isya Marjani, "The Concept of Religious Tolerance in Nahdhatul Ulama (NU): Study on the Responses of NU to the Government's Policies on Islamic Affairs in Indonesia on the Perspective of Tolerance (1984-1999)," (*Ph.D. Dissertation*, Hamburg University, Hamburg, October 2005).

[15] Ibid., i.

yang pernah menjadi tempat persemaian agama-agama. Namun demikian, tetap saja, dalam kebanyakan sejarah peradaban Islam sebagian besar masyarakatnya masih menunjuk-kan kebijakan ke arah penguatan kesadaran pluralistik. Hal ini sebagaimana dinarasikan oleh Ahmad Moussalli:

During medieval times, the Jews of Europe looked to the Jews of the Islamic world for inspiration. For instance, the Jews of Egypt lived by side with Muslims and Christians, not in ghettos. They lived like other members of Egyptian society and participated in its affairs. [16]

Selama abad pertengahan, kaum Yahudi Eropa memandang kaum Yahudi dunia Islam sebagai inspirasi. Sebagai contoh, kaum Yahudi di Mesir dapat hidup berdampingan dengan umat Islam dan Kristen, bukan dalam *ghetto*. Mereka hidup layaknya masyarakat Mesir lainnya dan ber-partisipasi dalam berbagai kegiatan.

Dalam pembahasan ini, NU yang dikenal sebagai organisasi sosial-keagamaan yang berwatak toleran dan moderat, ternyata dalam prakteknya juga masih ditemukan adanya indikasi sikap intoleran terhadap gagasan dan praktek pluralisme di Jawa Timur. Pengalaman serupa, bahkan boleh jadi lebih radikal, tentu saja juga dapat ditemukan dalam setiap masyarakat. Misalnya, adanya sistem kasta pada kalangan masyarakat Hindu di India dan penegakan hak istimewa bangsawan di Eropa Kristen telah melahirkan sejumlah perilaku diskriminatif yang tidak sejalan dengan kesadaran pluralisme. Kemudian, kebijakan penguasa Kristen tertentu terhadap non-Kristen adalah salah satu sisi dari keragaman masyarakat Kristen. Pada tahun 1492, umat Muslim dan Yahudi pernah diusir dari Spanyol, dan kebijakan-kebijakan yang bermuatan kekerasan juga dikenakan terhadap

[16] Ahmad S. Mousalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights* (Gainesville: University Press of Florida, 2001), 140.

keduanya. Pada tahun 1502, selama masa inkuisisi, Muslim dan Yahudi juga pernah diberikan pilihan antara konversi atau mati, dan mereka yang memilih untuk melakukan konversi tidak diizinkan untuk memakai pakaian Islam atau untuk menggunakan bahasa Arab dan memiliki buku-buku dalam bahasa tersebut.[17]

Dalam penjelasan yang berbeda dengan kebijakan-kebijakan Kristen tersebut, menurut Bernard Lewis, muslim adalah masyarakat yang egaliter dan memberikan kepada individu mobilitas sosial yang jauh lebih besar daripada Eropa Kristen atau Hindu India.[18] Penggambaran ini sama sekali bukan dimaksudkan untuk menunjukkan kelemahan umat Islam maupun yang lain, melainkan sekadar untuk menyediakan perspektif historis dalam lingkup yang lebih luas mengenai sejarah peradaban Islam yang luar biasa untuk kebijakan toleransi dan persamaan mereka, karena kedua nilai tersebut merupakan cita-cita kemanusiaan dimana negara-negara di era modern sekarang ini sedang berjuang untuk menerapkannya dalam kehidupan masyarakatnya masing-masing.

Tujuan yang sama juga digunakan dalam kajian ini pada saat menjelaskan adanya sikap kontra produktif kalangan NU di Jawa Timur terhadap usaha menegak-kan gagasan dan kesadaran pluralisme keagamaan. Penjelasan atas dasar temuan penelitian ini sekaligus juga dapat diartikan sebagai bentuk koreksi atas generalisasi sikap toleran dan moderat yang selama ini dinisbatkan pada NU. Padahal, ketika diamati secara lebih mendalam pada sisi yang berbeda, pada dimensi sosiologisnya, sebagaimana gambaran dunia Islam yang lebih besar dan juga komunitas agama lainnya, ternyata NU juga memiliki

[17] Ibid., 139.

[18] Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 8-9.

potensi menjadi komunitas yang radikal. Artinya, pluralisme dan radikalisme agama pada dasarnya merupakan sesuatu yang bersifat potensial bagi setiap masyarakat. Aktualisasi potensi tersebut sangat ditentukan oleh karakter kebudayaan dan dan pola-pola pemaknaan terhadap ajaran agama dalam sistem sosial maupun kebudayaan. Bagi komunitas NU yang hubungan elit dan komunitasnya bersifat *patron client*, maka aktualisasi potensi pluralisme dan radikalisme tersebut akan dipengaruhi oleh siapa yang menjadi *patron* dan ke arah mana kecenderungan afiliasi idiologi atau paham keagamaannya.

KETERBATASAN STUDI

Sebagai penelitian kualitatif, pembahasan dalam penelitian ini belum meng-hasilkan teori formal, yaitu proposisi metodologis yang dihasilkan dari uji proposisi. Namun, dari analisis terhadap variabel utamanya, penelitian ini paling tidak telah mereproduksi suatu teori substantif, yaitu suatu model realitas epistemologipluralisme NU yang dibangun dari data empiris mengenai gagasan dan praktek pluralisme keagamaan warga NU di Jawa Timur. Oleh karena itu, sejumlah proposisi yang disusun dalam kajian ini, terkait dengan epistemologi pluralisme NU, secara umum masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Implikasi dari implikasi teori seperti ini, maka hasil kajian ini hanya berlaku dalam *setting* masyarakat yang menjadi objek penelitian. Apabila kemudian terdapat dimensi atau aspek-aspek yang bisa diberlakukan pada wilayah lain, maka hanyalah terbatas pada bagian-bagian yang memiliki "kesamaan" dengan lokus penelitian ini.

Penelitian ini dalam pelaksanaannya juga tidak mampu untuk menjangkau data-data nominal secara pasti mengenai keberadaan jaringan kalangan struktural NU, kiai, dan NGO

yang terlibat dalam usaha penegakan pluralisme keagamaan di Jawa Timur. Sebagai penelitian kualitatif-etnografi, orientasi kajian ini hanya berusaha memahami hubungan elemen-elemen NU tersebut dalam mempromosikan pluralisme keagamaan tanpa bermaksud untuk menguji hubungan antar masing-masing variable. Oleh karena itu, penelitian ini masih menghendaki adanya usaha-usaha lain dalam bentuk penelitian ataupun kajian untuk menjelaskan kompleksitas dalam hubungan antarvariabel tersebut.

Sesuai dengan fokus pembahasan, maka penelitian ini lebih mengarah pada usaha memahami epistemologi pluralisme NU, yang ditekankan pada kajian mengenai gagasan dan praktek pluralisme keagamaan warga NU Jawa Timur, sehingga kesadaran pluralisme komunitas yang lainnya tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Mungkin di sini justru terdapat celah bagi peneliti selanjutnya untuk mencoba secara lebih memadai mengkaji konstruksi epistemologi pluralisme kelompok-kelompok *civil society* Islam di Jawa Timur atau boleh jadi di Indonesia.

Bibliografi

Buku Teks:

Abdullah Ahmad an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (New York: tp., 2008).

'Abd al-Husyain Sya'ban, *Fiqh al-Tasamuh fi al-Fikr al-'Arabiy al-Islamiy: al-Tsaqafah wa al-Dawlah* (Beirut: Dar al-Nahr, 2005)

Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

-----------------, "Benarkah Kyai Membawa Perubahan Sosial?: Sebuah Pengantar", dalam Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

Abdul Aziz Schedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford Unversity Press, 2001).

Abdul Halim, *Sedjarah Perdjuangan Kiyai Haji Abdul Wahab* (Bandung: Baru, tt).

Abdul Muchit Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2006).

Abubakar, *Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan K.H.A. Hasyim Asy'ari, 1957).

Adi Suryadi Culla, "Masyarakat Sipil dalam Perspektif Wacana dan Aksi Ornop di Indonesia Studi Kasus Walhi dan YLBHI dalam Era Orde Baru" (*Ringkasan Disertasi*, Bidang Studi Ilmu Politik Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, 2005).

Abu Hanifah Nu'man ibn Muhammad, *The Pillars of Islam: Da'aim al-Islam of al-Qadl al-Nu'man*, ter. Asad A.A. Fayzee; revisi dan anotasi lebih lengkap disajikan oleh Ismail Kurban Husein Poonawala (New Delhi: Oxford University Press, 2002).

Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s* (Sydney: Allen & Unwin, 1994).

Ahmad S. Mousalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights* (Gainesville: University Press of Florida, 2001).

Alister E. Mcgrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994).

Ali Bulac, "The Medina Document", in *Liberal Islam: A Sourcebook,* ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41-42.

Amarta Sen, *The Argumentative Indian: Writing on Indian History, Culture and Identity* (London: Allen Lane, 2005).

Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto, Hidup dan Perdjuangannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1952).

Amir Hussain, "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue", dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism,* ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).

Amyn B. Sajoo, *Pluralism in "Old Societies and New States": Emerging ASEAN Context* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1994).

-----------------, *Muslim Ethics: Emerging Vistas* (London: I.B. Tauris, 2004).

Andrew Weigert, *Sociology of Everyday Life* (New York: Longman, 1981).

Anthony Giddens, *Sociology*, second edition fully revised and updated (Cambridge: Polity Press, 1995).

-----------------, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, dalam ter. Suheba Kamadibrata (Jakarta: UI Press, 1985).

Arif Mulyadi dan Anda Farida, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama* (Jakarta: Lentera Baristama, 2002).

As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati* (Jakarta: LP3ES, 2008).

Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchith Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008).

Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997).

A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Jakarta: PT. Pustaka Rakyat, 1960).

A. Rivai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).

Badrun Alaena, *NU: Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

Bernhard H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia.* Wholly revised edition, (The Hague/Bandung: Van Hoeve, 1959).

Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).

Bisri Mustofa, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah* (Menara Kudus: Yayasan al-Ibris, 1967).

Budhi Munawar Rachman, "Teologi Islam Mengenai Agama-agama: Perspektif al-Qur'an", dalam *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).

-----------------, "Pluralisme dan Teologi Agama-agama: Ktisten-Islam" dalam *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, ed. Sarapung dan Tri Widiyanto (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2005).

B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Bisma Satu, 1999).

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

-----------------, "Religion as a Cultural System", in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publication, 1985).

-----------------, *Kebudayaan dan Agama*, ter. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Dale Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism," in *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, ed. Sohail H. Hashmi (Princeton: Princeton University Press, 2002).

Daniel Sparingga, "Penghalusan Demokrasi: Prinsip Mayoritas, Pluralisme, dan Toleransi", dalam *Seri Modul Simpul Demokrasi, Modul 005: Konsep Demokrasi*, ed. Anita Lie (Jakarta: KID, 2006).

David Hume, "Of Miracles," dalam *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn and Kevin Meeker (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Edward Shils, *Tradition* (USA: The University of Chicago Press, 1981).

Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1976)

E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Farhad Daftary, *The Isma'ilis; Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Fariduddin al-Attar, *The Conferrence of the Bird*, ter. Dick Davis (London: Penguin Books, 1984).

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

Finn Collin, *Social Reality* (USA and Canada: Routledge Simultaneously Published, 1997).

Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama,1996).

Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York: Macmillan Publication Co., 1994).

Frederick M. Denny, "Ethics and the Qur'an: Community and World View," in *Ethics in Islam*, ed. Richard G. Hovannisian (Malibu: Undena Publication, 1985).

F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

F. J. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minnesota: The University of Minnesota, 1984).

George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory* (New York: Alfred A. Knopf, 1988).

----------------, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000).

----------------, *Encyclopedia of Social Theory*, Volume II (London: Sage Publication, 2004).

George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1952).

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with and Selection of Texts*, 2th ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).

----------------, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986).

Harun Hadiwiyono, *Sejarah Perkembangan Filsafat Barat* (Yogyakarta: Kanisius, 1980).

Harold Coward, "Religious Pluralism and the Future of Religions", in *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, ed. Thomas Dean (Albany: State University of New York Press, 1995).

Harvie Ferguson, "Phenomenology and Social Theory", dalam George Ritzer and Bary Smart (ed.), *Handbook of Social Theory* (London, California, New Delhi: Sage Publication Ltd., 2001).

Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (New Jersey:Prentice Hall, INC., 1969).

Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca: Modern Indonesia Project, South East Asia Program, Cornell University, 1970).

H. Kraemer, *Agama Islam*, edisi ke-3, ed. C.A.O. van Nisuwenhuijke (Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1952).

Ian Craib, *Teori-teori Sosial Modern: Dari Parson Sampai Habermas* (Jakarta: Rajawali Press, 1986).

Ignas Kleden, "Agama dalam Perubahan Sosial", dalam *Agama dan Tantangan Zaman* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Jalaluddin Rakhmat, "Komunikasi dan Perubahan Politik di Indonesia", dalam (ed.) Latif dan Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1996)

James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1996).

John Hick, "A Religious Understanding of Religion," in *Interreligous Model and Criteria*, (ed.) J. Kellenberger (New York: St. Martin's Press, 1993).

James Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Pacific Palisades: Goodyear, 1978).

Jürgen Habermas, "Remarks on Discourse Ethics," in *Justification and Application* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

-----------------, "Excursus on the Neutrality of Procedures" in *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1996).

-----------------, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

----------------, "A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality," In *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. (Cambridge: MIT Press, 1998).

J. D. Legge, *Indonesia.* Englewood Cliffs (New York: Prentice-Hall, 1964).

Karen Amstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollanz, 1991).

----------------, *The Battle for God* (New York: Ballantine Books, 2001).

----------------, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2002).

Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. H. Hanafi's Thought: A Critical Reading* (Minami Uonuma: Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988).

Kevin Meeker, "Exclusivism, Pluralism, and Anarchy," in *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Raymond Martin (New York: Longman Publications, 2003).

Kuntowijoyo, Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987).

Lesslie Newbigin, "Religious Pluralism: A Missiological Approach, *Studia Missionalia* (Rome: Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1993).

Lincoln,Y.S dan Guba, E. G. L., *Naturalistic Inquiry* (Beverly Hill: Sage Publications, 1985).

Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002).

Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

Martin van Bruinessen, "NU: Jama'ah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif", dalam Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004).

Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London, Thousand Oaks, London: Sage Publications, 1994).

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization* (Chicago: Univerisity of Chicago Press, 1974).

Mochammad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

Mochtar Pabotinggi (ed.), *Islam Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986)

Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ter. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

-----------------, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

Mohammad Mahpur, "Mendaulat Gus Dur sebagai Pahlawan Nasional," dalam Moh. Syafi', dkk., *Gus Dur: Sebuah Testimoni Lintas Agama* (Malang: Lakpesdam PCNU Kota Malang, 2010).

Muh}ammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashash fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1999).

Muhammad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003).

Muhammad A. S. Hikam, "Anak Muda NU, Kultur Hibrid dan Negara," dalam Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Muhammad Legenhasusen, *Islam and Religious Pluralism* (London: Alhoda Publishers, 1999).

Muhammad Tholchah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosial Budaya* (Jakarta: Penerbit Galasa Nusantara, 1987).

-----------------, "Ahlus Sunnah Waljamaah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baehaqi (ed.), *Konroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan* Reinterpretasi (Yogyakarta: LKiS, 2000).

-----------------, *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2007).

Musdah Mulia, "Prologue", in Ghufron Mabruri, et al., *Uniformity and Totalization of Aspects of Life as Threat to Human Rights: An Indonesian Policy Analysis* (Jakarta: Imparsial, 2007).

Mustofa Bisri, *Tiga Pedoman Warga NU* (Jakarta: Yayasan Mata Air dan Majma' Buhuts an-Nahdliyah, 2009).

M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1994),.

M. A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

-----------------, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren: Tinjauan Historis," dalam Ismail SM dan Abdul Mukti, *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

M. Philip Price, *A History of Turkey from Empire to Republic* (London: George Allen & Unwin ltd., 1956).

M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998).

Najib Ghoni, "Generasi Post-NU", dalam *Konfigurasi Nalar Nahdlatul Ulama*, ed. Noor Shodiq Askandar dan Hasan Abadi (Malang: Pustaka Iqtishod, 2010).

Nicholas Wolterstorff, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues," in *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, (ed.) Robert Audi and Nicholas Wolterstorff (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997).

Ninian Smart, "The Philosophy of Worldviews or the Philosophy of Religion Transformed," in *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, (ed.) Thomas Dean, SUNY Series in Religious Studies (New York: State University of New York Press, 1995).

Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994).

Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985).

Paul Connecton, *Critical Sociology*, (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1976).

Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religion* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995).

Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966)

-----------------, *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (Jakarta: Rajawali Press, 1990).

-----------------, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991).

Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, ter. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2005).

Pinnock, Clark. "An Inclusivist View." in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996).

Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Raimundo Panikkar, *The Intrareligous Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978).

Reza Shah Kazemi, "The Metaphysics of Interfaith Dialogue: A Qur'anic Perspective", in *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger (Bloomington: World Wisdom, 2002).

Richard J Mouw dan Sandra Griffioen, *Pluralisms and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy* (MI: Eerdmans Pub Co., 1993).

Robert Wuthnow, et.al., *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Faucoult and Jurgen Habermas* (New York: Routledge and Keagen Paul Inc., 1987).

Robert W. Hefner (ed.), Remarking Muslim Politics, Pluralism, Contestation, Demo-cratization (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies [ISEAS], 2009).

Roy Lebkicher, et. al., *The Arabia of Ibn Saud* (New York: Russel F. Moore Company Inc., 1952).

R. Douglas Geivett and W. Gary Phillips, "A Particularist View: An Evidentialist Approach" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996).

Seymour Smith, C., *Macmillan Dictionary of Anthropology* (London: Macmillan Press Ltd., 1993).

Suharko, "Karakteristik Gerakan Sosial Baru", dalam *Seri Modul Simpul Demokrasi, Modul 003: Gerakan Sosial*, ed. Anita Lie (Jakarta: KID, 2006).

Thoha Hamim, *Islam dan NU: Di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya: Diantama, 2004).

Thomas McCarthy, "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics," in *Ideals and Illusions* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

Thomas McCarthy, "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions." dalam *Habermas on Law and Democracy*, ed. Michel Rosenfeld and Andrew Arato. (Berkeley: University of California Press, 1998).

Tim PWNU Jawa Timur, *Aswaja an-Nahdliyah: Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama'* (Surabaya: Khalista dan Lajnah Ta'lif wan Nasyr [LTN] NU Jawa Timur, 2009).

Tim Penyusun, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989).

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Wes Sharrock and Bob Anderson, *Ethnomethodologist* (Chichester, England: Ellis Harwood, 1986).

William C. Chittick, *Imaginal World: Ibnu 'Araby and the Problem of the Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994), 123.

William Lane Craig, "No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ" in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip Quinn and Kevin Meeker (Oxford: Oxford University Press, 2000).

W. Mongomerry Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford: Oxford University Press, 1956).

YB. Sudarmanto, *Agama dan Politik Kekerasan* (Yogyakarta: Kanisius, 1989).

Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: LPAM, 2004).

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan ke-6 (Jakarta: LP3ES, 1994).

Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007).

Disertasi dan Tesis:

Abdul Mukti Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction" (*Master of Art Thesis*, Institute of Islamic Studies of McGill University, Montreal, 1957).

David S. Nah, "A Critical Evaluation of John Hick's Theology of Religious Pluralism" (*Ph.D. Dissertation*, The Faculty of Claremont Graduate University, California, 2005).

Grant S. Martin, "Making Sense of Religion and Religions: The Value and Limitation of Religious Unity in Diversity,"

(*Master of Art Thesis*, Concordia University, Montreal, Quebec, Canada, 1998).

Gustiana Isya Marjani, "The Concept of Religious Tolerance in Nahdhatul Ulama (NU): Study on the Responses of NU to the Government's Policies on Islamic Affairs in Indonesia on the Perspective of Tolerance (1984-1999)," (*Ph.D. Dissertation*, Hamburg University, Hamburg, October 2005).

Jeffry R. Halverson, "Theology and Creed in Sunni Islam: Kalam, Islamism, and the Postulates of Political Sunnism", (*Ph.D. Dissertation*, Arizona State University, United State, 2008).

Kemal Ataman, "Al-Biruni's Understanding of Other Religions as Analyzed Through Gadamer's Fussion of Horizons" (*Ph.D. Dissertation*, Departement of Religion and Religious Education School of Religious Studies of the Catholic University of America, 2002).

Lathiful Khuluq, "Kyai Haji Hasyim Asyari's: Religious Thought and Political Activities (1871-1974)", *M.A. Thesis*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada, 1997.

Matthew Konieczka, "Critical Pluralism: A New Approach to Religious Diversity", (*Ph.D. Dissertation*, the Faculty of the Graduate School at the University of Missouri-Columbia, 2007).

Muhammad N. Miraly, "The Ethic of Pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina," (*Master of Art Thesis,* Institue of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2006).

Norris Worrel Palmer, "Pluralism and Religious Identity: The Local Construction and Negotiation of Hindu Identity in the Face of Local and Translocal Force," *Dissertation*, University of California, U.S., 2002.

Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban, Jawa Timur", (*Disertasi Doktor*, Universitas Airlangga, Surabaya, 2003).

Ronlad Alan Lukens Bull, "A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", *Doctor of Philosophy Dissertation*, Arizona State University, USA., 1997.

Suzaina Abdul Kadir, "Traditional Islamic Society and the State in Indonesia: The Nahdlatul Ulama, Political Accommodation and the Preservation of Authonomy (1984-1997),*Dissertation*, University of Wisconsin, Madison.

Timur Jaylani, *The Sarikat Islam Movement* (MA. Thesis, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, 1959).

Jurnal:

Abdurrahman Wahid, "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren", dalam *Jurnal Pesantren*, No.3/Vol.V, (Jakarta: P3M, 1998)

--------------------, "Memahami Budaya Pesantren", dalam *Bina Pesantren: Kajian dan Warta Kepesantrenan*, Edisi 3 (Jakarta: P3M, 2004)

David Basinger, "Religious Diversity: A Philosophical Assessment," *Ars Disputandi Journal*, volume 3 (2003).

Farid Abdel-Nour, "Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality," *Philosophy & Social Criticism* 30, no. 1 (2004).

Frederick M. Denny, "*Ummah* in the Constitution of Medina," *Journal of Near Eastern Studies* 36, no. 1 (January, 1977),

Hideo Kishimoto, "Modernization Versus Westernization", *Journal of World History*, 7/iv, 1963.

Martin van Bruinessen, “The Origins and Development of Sufi Ordes (Tarekat) in South Asia”, dalam *Jurnal Studi Islamika,* Vol. I. No. 1. 1994, Jakarta, 8.

M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 1, Vol. IV, 1993.

R. B. Serjeant, “The Constitution of Medina”, *Islamic Quarterly* 8, No. 1 and 2 (January-June, 1964).

Makalah:

Agus Hadi Nahrowi, “Religious Pluralism in Indonesia: Helpful and Hindering Aspects” (*Makalah*, Jakarta, 2006).

Ahmad Suaedy, “Refleksi 10 Tahun Reformasi Pluralisme Pasca Reformasi Indonesia: Tantangan dan Arah Baru” (*Makalah*, The Wahid Institute, Jakarta, 2008).

Martin van Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia,” (*A Paper* was Written for the International Colloquium, *L'islam politique à l'aube du XXIème siècle* Organized in Tehran on October 28-29, 2001 by the *Institute of Political and International Studies and the French Institute of Iranian Studies* in Tehran. The present version was written in February- March 2002 and updated in July 2002).

M. Syafi'i Anwar, “Islam dan Pluralisme di Tengah Maraknya Kekerasan yang Mengatas-namakan Agama” (*Makalah*, Disampaikan dalam Acara Dies Natalies ke-37 Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara, 25 Februati 2006).

Nur Syam, “Pluralitas Agama di Indonesia: Memahami Persoalan Sekte-sekte dari Perspektif Sosiologi-Teologi” dalam Seminar Nasional tentang *Pluralitas Agama di Era*

Indonesia Kontemporer: Masalah dan Pengaruhnya terhadap Masa Depan Agama dan Demokrasi, di Universitas Islam Negeri (UIN) Malang pada tanggal 15 Desember 2007.

Nura Fadil Lubis, "Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam," (*Makalah*, dalam Seminar "*Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi*" yang diselenggarakan oleh *Institute for Peace and Human Rights*, Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Institut DIAN/ Interfidei Yogyakarta, dan STT HKBP Pematang Siantar, 7 November 2007).

Rumadi, "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU", *Makalah*, The Wahid Institut, Jakarta, 2006.

Yudi Latif, "Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik: Melampaui Pemikiran Islam Liberal," (*Makalah*, KKA. Paramadina, Jakarta, 22 Oktober 2009).

Dokumen dan Laporan:

Ahmad Zainul Hamdi, "Profil Kehidupan Beragama/ Berkeyakinan Jawa Timur Tahun 2008", dalam *Laporan Akhir Tahun 2008* (Surabaya: C-Mars, 2008).

Anita Lie (ed.), *Modul 005: Konsep Demokrasi* (Jakarta: KID, 2006).

A. Sahal Mahfudh, *Pidato Iftitah: Rais 'Am Pengurus Besar Nahdlatul Ulama pada Pembukaan Muktamar ke-32 Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Sekretariat Muktamar NU ke-32 PBNU, 2010).

Brosur, *Center for Marginalized Communities Studies* (C-Mars), Surabaya.

C-Mars, *Syahadah: Newsletter on Religious Pluralism*, edisi 03, Oktober 2009, Surabaya.

Marzuqi Mustamar, *Sambutan*, pada Acara Memperingati 40 Hari Wafatnya K.H. Abdurrahman Wahid di Gedung Olah Raga (GOR) Ken Arok Kota Malang pada tanggal 7 Pebruari 2010.

Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005 di Jakarta yang dituangkan ke dalam Surat Keputusan Fatwa MUI Nomor: 7/Munas VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama.

Public Affairs Section, *Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2007* (Jakarta: Kedutaan Besar Amerika Serikat di Indonesia, 11 April 2008).

Penyusun, "Membersihkan NU dari Faham Liberal dan Orang-orangnya" (*Pamflet*, Sarang, 2 Oktober 2009).

S. Edy, "Suka-duka Muhammadiyyah Tjabang Surabaya", dalam *Kenang-kenangan Muhammadiyyah Seluruh Indonesia Genap 40 Tahun [18 November 1912-1952] dan Muhammadiyyah Tjabang Surabaya Genap 31 Tahun [1 November 1921-1952]* (Surabaya: Muhammadiyyah Tjabang Surabaya, 1952).

The Wahid Institute, *Montly Report on Religious Issues*, edisi ke-6, Januari 2008, Jakarta.

Tim Penyusun, "Keputusan Majelis Bahtsul Masa'il Nahdlatul Ulama' tentang Khilafah dan Formalisasi Syari'ah," dalam *Dokumen Penolakan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) terhadap Ideologi dan Gerakan Ekstremis Transnasional* (Jakarta: PBNU, 2009).

Tim Penyusun, *Annual Report 2008 on Belief and Religious Pluralism in Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2008).

Tim Penyusun, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008* (Yogyakarta: *Center for Religious and Cross-cultural Studies* [CRCS] Universitas Gadjah Mada, 2008).

Tim Penyusun, *Profil Averroes Community* (Malang: Averroes Community, 2008).

Tim Penyusun, “Riwayat Nahdlatul Ulama”, dalam *Kumpulan Anggaran Dasar* (Kudus: Usaha Penerbitan Ansor, 1954), 4.

Tim Penyusun, “Partai Nahdlatul Ulama”, dalam *Kepartaian dan Parlementaria Indonesia* (Jakarta: Kementrian Penerangan, 1954).

Tim Penyusun, “Beleid Pekerdjaan PBNU Selama Muktamar ke-18-19”, dalam *Verslag Lengkap Muktamar NU ke-19 di Palembang* (Djakarta: Pengurus Besar NU Bagian Dakwah, 1952).

Utusan Nahdlatul Ulama' I, no. 1; Rajab 1347 H. (14 Desember 1928).

Internet:

Anton Hein, “The Apologetics Index Discusses Religious Pluralism”, http://www.gospelcom.net/ (15/2/2009).

B. A. Robinson, “Religious Exclusivism, Pluralism, and Inclusivism: the Diversity of Meanings of the Term of Pluralism”, http://www.religioustolerance.org (15 Pebruari 2009).

Diana L. Eck, “Education as Transformation: from Religious Diversity to Religious Pluralism,” at: . (15 Pebruari 2009).

------------------, “The challenge of pluralism,” *The Pluralism Project*, Harvard University, http://www.pluralism.org (15 Pebruari 2009).

Eliyadi, “UU Adminduk Diskriminasi dan Menyengsarakan”, dimuat dalam situs *www. kepribaden.com*. 25 November 2009

Gregory Koukl, "Religious Pluralism," Stand to Reason Radio Program, http://www.str.org/free/ (15 Pebruari 2009).

Jim Leffel, Xenos Fellowship, a Fundamentalist Christian Group, "Christian Witness in a Pluralistic Age" http://www.xenos.org/ (15 Pebruari 2009).

John Stott (Anglican theologian)," Orange County Register, 1998-OCT-3'. Online at: (15 Pebruari 2009)

KID, "Perkokoh Demokrasi Kontekstual", *Profil Lembaga*, dalam . (25 Maret 2008).

Seena Fazel, member of the *Baha'i Faith*, "*Religious Pluralism*," http://bahai-library.org/. (15 Pebruari 2009).

Shainool Jiwa, "Religious Pluralism in Egypt: The Ahl al-Kitab in Early Fatimid Times", *MESA Annual Meeting* (San Francisco, 19 November 2001), , 20 Maret 2009.

Sukidi, "Islamic Foundations Amid Pluralism", http://mail2.factsoft.de/ (15 Pebruari 2009).

Sumanto al-Qurtubi, "Pesantren sebagai Agen *Civic Pluralism*" (28 November 2008).

Ulil Abshar Abdalla, "Ortodoksi Sebagai Sebuah Konstruksi", http://www.ulil.net/ (29 Desember 2009).

Http://dutamasyarakat.com/artikel-24244-jil-tak-bisa-dikaitkan-dengan-nu-.html, (25 Maret 2008)

"Dikritik, RUU Adminduk Tak Mengakomodir Aliran Kepercayaan", dalam www .hukum-online. com, 29 November 2006.

Harian Cetak:

Nuruddin Amin, "Merancang Teologi yang Populis", *Jawa Pos,* 4 Mei 1996.

Martin Lukito Sinaga, "Agama Tanpa Sosiologi Agama: Meninjau Wacana Pluralisme di Indonesia", *Kompas*, 4 Maret 2006;

Trisno S. Sutanto, "Membaca Kembali Politik Pluralisme: Catatan untuk Martin Lukito Sinaga", *Kompas*, 1 April 2006.

Zuhairi Misrawi, "NU Tak Sesatkan Ahmadiyah", *Koran Tempo*, 16 September, 2005.

Jawa Pos, 25 Desember 2009.

"Gema Muslimin", 1 November 1953.